RUGGERO BONGHI

LE PRIME ARMI

FILOSOFIA E FILOLOGIA



BOLOGNA
DITTA NICOLA ZANICHELLI
(CESARE E GIACOMO ZANICHELLI)
1894

POCHE PAROLE DI PROEMIO

Poichè tutti studiano l'evoluzione nelle cose e negli uomini, non m'è parso illecito studiare la mia; e poichè non speravo che altri ne discorresse e avrei potuto essere accusato di prosunzione, se n'avessi discorso io, mi son risoluto a mettere o piuttosto rimettere davanti agli occhi del pubblico, se vorrà guardarli, i documenti dell'evoluzione mia, almeno in uno degli aspetti miei. Il che non avrei potuto fare, se un editore, che a me pareva già e ora non può non parere di prima riga, non avesse accolto la proposta del Prof. Bertolini di ristampare cotesti documenti in un volume. Dio voglia, che non gli torni di scapito.

S'intende che cotesti documenti non sono nè possono essere se non scritti miei venuti fuori in altri momenti della mia vita. Coprono uno spazio di quattordici anni dal 1852 al 1866. Io non ricordo bene quello che fossi nel

primo anno nè quello che ero nel secondo. Del che non è punto a maravigliare; giacchè della mia vita non ricordo nulla. Non mi vi son visto mai; e ho procurato sempre di vedere fuori di me. Questo posso dire, che nel 1852, esule e senza ufficio pubblico, di sorte, anzi senza cura pubblica, vivevo, se non erro, a Stresa presso il Rosmini; e il suo consorzio aveva ridestate nella mia mente le inclinazioni speculative della mia prima giovinezza. Nel secondo anno io ero già deputato da sei anni; chè fui eletto la prima volta nel 1860 dal collegio di Belgioioso, professore com'ero, sin dall'anno innanzi, di filosofia nella Università di Pavia. Anzi, nel 1866 m'ero già dimesso da questo professorato, ed era passato attraverso altri presi e lasciati; giacchè ogni occupazione della mia vita è stata interrotta da qualche altra: il che può essere stata la cagione che non son venuto a capo di nulla.

V'ha in questo volume due evoluzioni a notare; l'una dello stile, l'altra del pensiero. Quella è più facile a notare, ed è riuscita più felice della seconda. A principio, come si vede nelle lettere al Mamiani del 1852, io avevo della lingua e dello stile questo concetto, che la prima dovesse essere attinta tutta dagli scrittori del trecento e del cinquecento, il secondo

non potesse consistere se non nell' imitazione di quello di uno o più di cotesti stessi scrittori. Che la lingua così dovesse riuscir povera e inadeguata, non mi metteva sgomento; e che lo stile avrebbe smarrita ogni fluidità e spontaneità, non me ne davo pensiero, giacchè non credevo, che in queste due qualità stesse nessuna parte della sua bellezza. Mutai parere quando conobbi il Manzoni, che fu, se ricordo bene, nel 1853. L' effetto delle sue conversazioni si vede già nel dialogo sull' atto creativo che scrissi un anno dopo. Nel nuovo concetto della lingua e dello stile mi confermai sempre più di anno in anno; e lo misi in pratica il più che seppi e potetti; dico, il più che seppi e potetti; giacchè non ho saputo nè potuto metterlo in pratica del tutto. Anzi ne feci la teorica nelle mie lettere sul *Perchè la letteratura italiana non è popolare in Italia,* che furon pubblicate la prima volta nello *Spettatore* di Firenze, che dirigeva il buon Celestino Bianchi, e furon poi ripubblicate più volte. Ebbero occasione da una censura di Alessandro d'Ancona; che io, cioè, non avessi dovuto adoperare, come avevo fatto, la parola *fazionare* non so in qual posto della mia traduzione della metafisica di Aristotele. E sono stato poi sempre dell' opinione espressa in quelle lettere, e son tuttora.

Però, nè allora credevo nè ora credo che la lingua, per non essere affettatamente pura, debba essere affettatamente impura, nè lo stile, per essere naturale, debba essere sciatto. Bisogna che vocaboli e locuzioni sieno italiani, il che vuol dire Toscani, il che vuol dire Fiorentini; e quando si sia sforzati a usarne di non certamente tali, ci si deve essere sforzati per davvero e ricalcitrarvi il più possibile. Lo stile, d'altra parte, dev'essere tale che mostri chiaro e di rilievo l'impronta di uno spirito che pensa e sente.

Ma veniamo alla sostanza. Negli scritti che ho raccolti in questo volume e che trattano tutti di filosofia, non appare, lo confesso per il primo, un sistema di filosofia. E in realtà io non ne ho fatto uno. Ma nessuno, credo, me ne vorrà dar colpa, giacchè non mi par probabile, che nessuno senta il bisogno di un sistema di più. Pure non v'è quistione di filosofia, che non mi abbia tentato. Davanti a nessuna, per temeraria che fosse, mi sono arretrato. Pensate; ho voluto persino scrutare di che natura sia stato l'atto creativo e come si debba o si possa intendere. Anche ora credo, che non v'ha problema, per astruso e alto, che paia e sia, il quale debba essere precluso allo spirito umano per ciò solo, che

sia alto ed astruso. Dire, che nè ora nè poi potrà venirne a capo soltanto perchè nol può con metodi, certo eccellenti, di cui altre scienze usano solo e traggono frutto di cognizione e di certezza, mi par soverchio. Io credo che Iddio esista; anzi, non intendo, di dovunque si parta e dovunque si arrivi, come ci potrebbe non essere Iddio. In realtà nessun sistema riesce a sopprimerlo, se un sistema si affatica a intenderne l'azione in un modo e l'altro in un altro. Ora, poichè Iddio c'è — il che vuol dire, c'è una mente a cui l'universo è presente tutto e che lo regge supremamente — io non vedo perchè non ci possano essere in avvenire altri e maggiori contatti della mente divina colla umana, e da essi sorgere a questa una più vivida luce, atta a illuminare problemi rimasti sinora ostinatamente quasi in tutto bui. Quasi in tutto, dico; perchè un barlume l'hanno, quello almeno, che fa scovrire che ci sono. Nè d'altra parte credo che una qualche maggior luce non si sia andata diffondendo sopra di essi dal giorno che sono apparsi alla mente umana la prima volta sin oggi. Non è più veritiera, più piena la nozione che hanno di Dio le nazioni cristiane civili di quella che ebbero i Greci ed i Romani? Un Iddio solitario e separato dal mondo e contrap-

posto al mondo non è rigettato oggi quasi comunemente, come rigettato altresì un Iddio incorporato e confuso col mondo? Non sappiamo com'egli possa essere nè quello nè questo, e tutto penetrare il mondo, senz'essere tutt'uno con esso. Pure, credo, intendiamo che è della natura divina il vivere dentro l'universo e sopratutto dentro l'uomo; eppure, viverne altresì fuori. Anzi, intendiamo ancora che questi *dentro e fuori* sono affatto improprii: quantunque non sapremmo esprimerci altrimenti. So bene che simili dottrine intorno alla natura divina e umana son gabellate di mistiche: e ciò pare basti a congedarle per illusorie. Ma io non mi persuado, che, perchè infette di misticismo — cioè, se la parola ha un senso, di sentimento immediato del divino, cui un ragionamento non precede e non segue — sien false. Le persuasioni che sono effetto di sentimento oggi, potranno diventare effetto di raziocinio domani; il sentimento può essere, è stato di frequente una divinazione. Io mi son mantenuto da giovine e mi mantengo tuttora fedele a questa, se posso dir così, estimazione del sentimento nel progresso del pensiero speculativo. Iddio potrà essere sentito soltanto o sentito prima; l'intenderlo, se vien poi o non viene in ciascuna singola persona, nel corso

della storia, per l'umanità tuttaquanta, viene di certo.

Una cognizione, mista di sentimento e di ointelligenza, è altresì quella di cui è oggett l'anima. Il primo scritto, pubblicato in questo volume, riguarda appunto l'anima. Ricorda bei tempi. Terenzio Mamiani, che ha avuto sempre in cima della sua mente gli studii di filosofia, e quello cui dirigeva la mente, amava e voleva diffuso intorno a sè, aveva costituito in Genova e presiedeva una società di Filosofia Italica, di cui il Boccardo era segretario. Io vivevo a Stresa presso il Rosmini. A Genova non ero stato mai o solo di passaggio; ma avevo acquistato qualche riputazione per una traduzione e commento del Filebo di Platone; oltrechè conoscevo il Mamiani da qualche anno, credo, solo per lettere allora. Il mio studio sul concetto dell'anima, mandai, perchè richiesto di mandar qualcosa da inserire negli atti dell'Accademia; ma poi come si vede, non finii. Il non finire è stato il principale dei miei difetti; ed è tuttora, sin dove si può dire che resti un difetto, quando l'età di finire è passata.

Il dialogo che segue, non ha, per dire il vero, nulla di storico, eccetto le persone, che vi son messe a conversare. Nè il Manzoni nè il Rosmini nè il Marchese Cavour hanno mai

discorso davanti a me dell' atto creativo; nè so dire quanto e se avrebbero accolte le opinioni che esprimo. Sarebbero forse parse a tutti e tre troppo ardite. Del Rosmini non serve dire, quanto valore avesse negli studii speculativi, e come affrontasse ogni più ardua quistione, che gli si presentasse; tutto il mondo intellettuale lo sa, e questo è meglio, che lo sa di più in più ogni giorno: giacchè la fama di lui è piuttosto sul crescere che sul decrescere. Il Manzoni non tutti sanno di quanto vigor d' analisi filosofica gli avesse Iddio fornito l' ingegno così alto e vivace nella sintesi artistica; ma tutti sanno ch' era in filosofia ammiratore grande e seguace fido del Rosmini. Il Marchese di Cavour, che il fratello Conte ha ecclissato in tutto, aveva ingegno finissimo e cultura amplissima in filosofia; e crederei opera meritoria, che qualcuno rinfrescasse la memoria di lui e de' suoi scritti. Però, se non la dottrina di nessuno dei tre, la vita, che si menava in quel gradevole consorzio, — la vita soprattutto del Rosmini. — è rappresentata fedelmente in quei tratti di cui la conversazione mi dava occasione.

Della prefazione alla mia traduzione della metafisica di Aristotele, che scrissi in una lettera all' ab. Rosmini nel 1854, non avrei a dire se non questo, che la lettera come la

traduzione, le feci e le stampai in Torino, giacchè l'anno innanzi avevo lasciato Stresa, come dimora stabile. La traduzione l'avevo intrapresa per consiglio del Rosmini, il quale andava lavorando un *Aristotile esposto ed esaminato*, che fu poi pubblicato, dopo lui morto, nel 1858. Nella introduzione egli prenunciò la traduzione mia, e mi chiamò con molta cortesia un giovine ingegno. Egli stesso sapeva di greco non troppo; e soltanto quanto bastasse a tradurre qualche passo non senza dizionario e fatica; e io gli aveva più volte sostenuto che attraverso S. Tommaso Aristotele non s'intendeva. E la traduzione la finii; ma i sei ultimi libri son rimasti inediti; nè vedranno mai, credo, la luce. Le condizioni degli studiosi — e la mia, che sono, di certo, uno studioso — non son tali che uno possa intraprendere a sue spese una pubblicazione siffatta; nè v'ha editore che ci si metterebbe: e il governo italiano ha disfatte le tipografie, che esistevano in più Stati d'Italia, e, aiutate dall'erario, assumevano di stampare opere che danno lode, ma non pubblico a chi vi si applica, e ornano la coltura d'un paese e le aggiungono credito senza dar profitto a chi le scrive. Di tali instituzioni ve n'ha da per tutto altrove. I primi sei libri della metafisica d'Ari-

stotele furon pubblicati dalla Tipografia Regia di Torino, di cui era direttore a quei tempi un ottimo e diligentissimo e coltissimo uomo, l' Ottino.

Come io non scrivessi di filosofia dal 1854 al 1859 non so; forse ne ho scritto; ma dei miei lavori di quel quadriennio non mi resta nella mente nessuna traccia; giacchè degli scritti, che ristampo qui, ho dovuto ricercare le traccie nella mia mente, non avendo tenuti raccolti e ordinati nè questi nè altri. Professore di filosofia nell' Università di Pavia fui fatto dal Casati nel 1859, appena il governo italiano ebbe acquistata la Lombardia; e ciò v' ebbe di strano che, qualche mese prima che questo acquisto succedesse, quella cattedra m' era stata offerta dal governo austriaco, e io per consiglio del Conte di Cavour avevo rifiutato. Lo scritto delle *Relazioni della Filosofia colla Società* fu la mia prolusione; e venne pubblicata la prima volta nella *Perseveranza* di Milano, allora nata di recente, e colla quale io non ero in quei tempi in nessuna relazione.

Il *sunto di Logica* è l' unico resto di quel mio primo corso. Non già che io mi restringessi a insegnar logica, nè ch' io credessi o creda, che la logica deva far parte dell' insegnamento della filosofia nella Università, anzichè

nel Liceo. Invece credevo e credo il contrario; e poichè si discute ancora di qual parte di filosofia si deva insegnare nello istituto secondario, mi sarà lecito di dire, che, a mio parere, vi si deve insegnar logica teoricamente e praticamente, il più perfettamente che si possa; giacchè è scienza tutt' altro che inutile e di cui si sente il bisogno ora meno di prima. Anzi, non mi pare che il bisogno se ne sia mai sentito di più; giacchè non mai hanno tanti preteso di ragionare e non mai hanno sragionato tanti. Sapere, quando qualcosa è provato davvero e quando no o non ancora, è la più preziosa cognizione del mondo. Ora a me parve che i miei studenti sapessero poco di logica; sicchè, senza indugiarmi a risolvere se dovessero impararla nella università o nel liceo, gliela insegnai intanto io il meglio che seppi. Ma anche qui, almeno nella stampa, rimasi a mezza via; giacchè avendo ripartito la la logica in tre sezioni: 1ª Concetto; 2ª Giudizio; 3ª Raziocinio; n'ho scritta e stampata sola la prima. Pure in quella ho detto cose che non si soglion dire, e che mi pare utile dire. Devo averne tratta la più parte da logici inglesi, che a quei tempi leggevo molto. Parecchie parranno troppo sottili; ma non son tali troppo, poichè son vere. D'altronde, io son d'avviso, e so per esperienza, che il sottilizzare piace ai giovani ed

educa loro l' ingegno. Uno dei nostri pregiudizi ed errori presenti è che tutto quello che affatica l' ingegno o gli chiede uno sforzo, l' affievolisce. Invece, di solito, il contrario è il vero.

Resta un alro scritto: e venuto dopo altri sei anni. Si vede, che in questo intervallo io ho volto il mio spirito da studii di filosofia a studii di alta filologia, dico alta poichè in certe questioni che appartengono a questa, si mescola quella. Dal 1866 maggio sono scorsi 18 anni; di certo, e lo so — perchè ho seguito di tratto in tratto — molto si è aggiunto a quel poco che si sapeva o che piuttosto io sapevo, ahimè, 27 anni fa. Pure rileggendo, non mi è parso, che io, a così antica data, scrivessi cose riprovevoli ora. Però le ho lasciate tali e quali senza maggiore speranza ora di quella che avessi allora che i *doctiores* mi avrebbero detto se avessi ragione o torto, o un po', come suole, di quella e un po' di questa.

Ed ecco spiegato il mio bagaglio, uno dei miei più vecchi bagagli. Spero che a una piccola parte almeno di pubblico il rivederlo raunato deva piacere: certo è di conforto a me. Giacchè a me par che provi due cose: una certa unità di concetto e una certa continuità di sviluppo.

Roma 17 Giugno 1894.

BONGHI.

A TERENZIO MAMIANI

PRESIDENTE DELLA SOCIETÀ DI FILOSOFIA ITALICA

IN GENOVA

LETTERA PRIMA

Carissimo Amico,

Stresa.... 1852.

È già un buon tratto dacchè io vi ho promesso di mandarvi uno scritto sulla Psicologia di Antonio Rosmini. Questa ultima opera dell' illustre Roveretano mi era parsa così piena di profonde e peregrine investigazioni, che sarebbe stato gran danno che non se ne divolgasse la notizia e la cognizione tra gli uomini dotti e speculativi. Se non che mi ero messo in mente di preludere al mio scritto narrando e dichiarando tutte le variazioni intorno al concetto dell' anima, che s' incontrano nella storia della filosofia: stantechè a me paia essenziale sempre e necessarissimo, per comprendere l' opera d' una persona nell' avanzamento d' una scienza, determinar prima bene e fermare, dove la scienza fosse arrivata di già; avrei esposto poi in succinto, ma distin-

tamente tutta la Psicologia Rosminiana, e infine conchiuso accennando da che parte si avesse, a parer mio, da avanzare ancora e spingersi oltre. Ed avevo compito ed ho scritto molto in disteso una parte non piccola del mio lavoro — quella che tratta della Psicologia stessa del Rosmini: ma come mi manca la lena e la voglia di continuare per la via che m' ero proposto, mi rifò da capo e mi contenterò di dirvi brevemente e di corsa per due o più lettere ciò che avevo in animo di esporre lungamente quasi in un libro. Voglio sperare che voi vorrete scusarmi se, così raccorciata l' esposizione, riuscirà insufficiente, e molte cose vi si affermeranno senza provarle. Prove non me ne mancano per nessuno de' miei periodi: e, dove sopra alcuno vi cada dubbio, potrò chiarirvelo poi a parte o accettare assai volentieri quella correzione che voi ci farete.

Studiando nel corso dell' antiche opinioni intorno al subbietto umano, mi son formato questa sentenza che pare paradossale e forse è; ma a me par vera e la dirò: tutta quanta l'antica filosofia non riuscì a trovare speculativamente l' anima umana. Non voglio già dire, che gli antichi filosofi non la sentissero; — sarebbe puerile asserzione e ridicola: — nè che nelle loro speculazioni morali non ne usassero, come se l' avesser colta in una sua intima essenza: ma dico bensì che la smarrivano talora per entro la natura e la scambiavano. Noi siamo intimissimi a noi, e l'anima nostra è noi: pure l' anima non s'attua come tale, come nostra, senza qualcosa che non è il

subbietto stesso, ma si scontra con esso: ed è o un suo termine intellettuale, che non trasforma e restringe sè, ovvero un termine corporeo che la invade e la penetra e si connatura seco. Ora gli è chiaro, che questo qualcosa, se si comunica nella prima maniera, non si può quel medesimo comunicare nella seconda: e se il subbietto umano attinge e si appunta in un checchessia della prima specie e in un checchessia della seconda, saranno due entità diverse e non una unica e identica, quelle che gli compiono la natura propria. Che si dovrà dunque aver fatto perchè il subbietto umano, ovvero l'anima sia colta in cotesta sua natura intima? Bisogna non pure non averla confusa con alcuno di que' termini che l'assolvono, ma, sceverati questi, vedere di quel residuo e nudo, che mai esso sia.

Specificando renderò, forse, più chiaro il mio pensiero. Credo che si potrebbe dimostrare agevolmente una cosa, la quale a me qui non è lecito se non di affermare: ed è che tutta la filosofia Greca, non appena ebbe trovata la distinzione tra il sentire e l'intendere, persistesse poi sempre a tener fermo che il termine immediato, nel quale e mediante il quale l'anima estrinseca il suo atto del sentire, è diverso da quello, nel quale e mediante il quale l'anima estrinseca il suo atto d'intendere. Il dissenso comincia nel determinare, se questo secondo termine sieno idee pure o percezioni sensibili; e in qual relazione il secondo termine stia col primo. Ma che il termine immediato, percezioni o idee, onde l'anima è tratta

all' atto dell' intendere, non sia affatto il medesimo col corpo, onde è tratta all' atto del sentire, non mi pare che tra quegli antichi si mettesse in dubbio.

Che avrebbero dunque dovuto far questi per pigliar l'anima, nella sua obbiettiva essenza? Non iscambiarla con nulla che avesse ragion di corpo o di percezione o idea. Ebbene, codesto nol fecero. E mancarono eziandio in altro. Non basta alla dottrina dell' anima averne spiegata la natura astratta ed universale — chè l'anima è propriissima a noi e singolarissima —: e, sia apparenza o fatto, certo è che in un caso come nell' altro sarà sempre necessario di spiegare come nella coscienza ci si manifesti così propria, incomunicabile e singolare. E questo ancora, come dicevo, la filosofia non che lo spiegasse, per lunga pezza non l' avvertì.

Infatti insino a Platone non fu saputa distinguere la sussistenza dell' anima umana da quella universale ed assorbitrice dell' anima mondiale. Anzi l' unità presunta di esse è il fondo di tutta quanta la filosofia Jonica. Nella quale l' anima è concepita come un principio comune di vita, e questo confuso colla materia in cui vive; materia che s' andò assottigliando prima di acqua in aere, e di aere in fuoco, ed insino svestendosi d' ogni forma sensibile con Anassimandro che la pensò come un infinito indistinto, e poi moltiplicandosi in più corpi primi ed irresolvibili gli uni negli altri insino a quattro. E l' anima si moltiplicava insieme ne' suoi elementi constitutivi; sicchè, quando la filosofia si fu accorta

che l' anima dell' universo non le spiegava l' anima dell' uomo, osò negare l' unità sostanziale di questa e la fece consistere in un' armonia provvisoria e temporanea di elementi al cui disgregarsi si discioglieva. Dicearco prima e poi Aristosseno con alcuna varietà vennero assai tardi a questa conclusione, già vecchia di qualche secolo, come appare dal Fedone di Platone.

Questa filosofia Jonica aveva radice in una necessità del concepire umano, non ancora scaltrito in que' primi passi. V' è nel nostro intelletto, anzi è il fondo dell' intelletto nostro, anzi è l' inteso primo ed essenziale un checchè *di assoluto;* ora pensatelo, codesto assoluto ideale, come un esistente reale, ed immaginatelo, fatelo sensato e materiato: e poi, dietro i suggerimenti dell' esperienza, trasformatelo, combinatelo, sminuzzatelo, raggranellatelo: ed avrete tutta quanta la filosofia Jonica, insino ad Ermotimo e ad Anassagora Clazomenii. I quali primi distinsero la esistenza obbiettiva di codesto assoluto ideale da quella del termine sensato dell' esperienza: e all' assoluto ideale diedero dignità di mente e di primo movente, cui Anassagora chiamava *solo semplice tra gli enti ed immescolato e puro.*

Fu progresso grande; del quale però non resta chiaro che effetto avesse sulla dottrina dell' anima: stantechè persino ad Aristotile paresse che sulle relazioni dell' anima colla mente Anassagora si fosse dichiarato assai poco. Certe sono due cose; l' una che la parte razionale dell' anima fu distinta e di-

spaiata dalla sensitiva, e cominciato così a disegnare le due nature, nelle quali quella dell' anima s' integra: l' altra che gli Jonici non sarebbero iti tanto innanzi, se non avessero avuto sentore ed aiuto dalle filosofie Pitagorica ed Eleatica, venute o germogliate nella Italia nostra.

Le quali appunto fecero questo, di rivolgere la speculazione dal sensato all' inteso; e raccoglierla nell' unità di questo, ritraendola dalla moltiplicità di quello. I Pitagorici giunsero a un' astrazione ultima ed estrema per modo che smarrirono la via del reale: giacchè pensando l' inteso primo, come unità, riescirono bensì a capire ed ammettere la pluralità generata dall' uno, principio del numero, ma s' impacciarono ogniqualvolta dall' astratto doveano scender giù alla definizion del concreto: onde l' anima che è cosa concretissima e realissima e vivacissima, non potettero cogliere ed afferrare, e movendo a spiegarla dall' unità o dal numero, l' astratteggiarono anch' essa, e partendo dai sensati reali, già risoluti in numeri, la materiarono. Gli Eleatici invece pensarono l' inteso primo ed essenziale in una condizione meno astratta, e l' affermarono con quella qualità prima e unica e comunissima, che ha nella mente, di *essere*. Però, con questo si trovarono impediti, non pure a spiegare i reali sensati, come i Pitagorici, ma a comprendere il *più*: e quindi, con quella temerità logica, propria dei greci, negarono la realità sensata e la pluralità: o le ammisero solo come fenomeniche, l' una e l' altra, e ne diedero cause e

spiegazioni anche fenomeniche. E l'anima, in quanto connaturata al senso ed al *più*, parve fenomenica anch'essa e spiegarsi via degli stessi elementi, onde ogni altra cosa, terra e fuoco: in quanto poi pensante quell'ideale assoluto, in cui il pensare e l'essere, secondo Parmenide, è uno, si commutava addirittura in esso stesso.

La mescolanza della filosofia Pitagorica coll'Eleatica generò gli Eleatici di seconda generazione, Leucippo e Democrito, e di rincontro il gran Pitagorico di Sicilia. I primi pensarono come enti, i numeri Pitagorici, e di conseguenza infiniti: e gl'immaginarono sensati e corporei, e perfettamente disgiunti e sceverati gli uni dagli altri. Furon gli atomi, convertiti poi nelle omeomerie d'Anassagora, che, seguendo l'indole dello speculare Jonico, convertì per giunta l'ente del Parmenide in mente unica: trapasso facile per l'identità asserita del pensare e dell'essere. Comechessia di questo, che poteva egli esser l'anima per Democrito e Leucippo? Le particelle sferoidali, per testimonianza di Aristotile, dicevano essere foco ed anima insieme: al che li persuadeva la qualità del movere che sembra appartenere essenzialmente all'anima, e la volevano, quindi, composta di quanto vedono i sensi di più vivo, spiccio ed agitato.

Empedocle, invece, ebbe piuttosto riguardo alla facoltà del conoscere che non distingueva sostanzialmente da quella del sentire. Rispetto alla quale s'abbattè a una verità profonda, avvertita già prima

di lui, ancorchè non formulata, e non mai più messa da banda in filosofia, quantunque variamente intesa, e travagliata sempre. Voglio dire, che la facoltà conoscitiva proceda al suo atto mediante un checchessia, ch' essa ha in sè, simile all' obbietto della cognizione. Empedocle, che procurava di conciliare il fenomeno e il *più* coll' ente eleatico e coll' *uno* Pitagorico dall' analisi del sentito fenomenale si levò alla concezione dell' inteso reale. E come i fonti e i motivi di quello aveva ritrovato in quattro corpi primi e irreducibili, in un principio congregativo che chiamava Amicizia e in uno disgregativo che chiamava Discordia, così nell' ente introdusse una quadruplicità di elementi ideali tenuti perfettamente insieme da quello stesso principio congregativo che nel mondo reale pugnava col disgregativo, e, con vece perenne ed adamantina, n' era soverchiato o il soverchiava. Or l' anima, poichè conosceva e dovea col simile conoscere il simile, anch' essa aveva a constare di quei quattro elementi ideali e dei due principii operanti e opposti.

Ho detto ideali; ma in realtà può restar dubbio, se gli elementi, perfettamente unizzati, onde risultava anco la compagine del mondo intelligibile, fossero purissimi e scevri di ogni concrezione: tra perchè agli antichissimi non riescì forse mai di pensare l' ideale come esistente, senza appiccicargli qualcosa di esteso e di materiale, e perchè, come a me pare, nella filosofia Empedoclea il mondo reale si genera dall' ideale per il solo soverchiare del

principio della Discordia su quello dell' Amicizia, soverchiare del quale, come Aristotile osserva, non si vedeva nessuna ragione — che è una osservazione da potersi ripetere colle stesse parole rispetto a parecchie filosofie moderne di Germania, i cui primi principii si esplicano, si muovono e fanno mirabilia senza una ragione al mondo —: e perchè infine non supporrei agevolmente, contro la testimonianza stessa di Aristotile, che Empedocle avesse distinto bene e recisamente il sentir dal conoscere.

Invero insino a Platone il divario compiuto di essenza che corre tra l' ideale e il sensibile, non credo che fosse posto e fermato risolutamente. Egli, Platone, sgominando tutte le speculazioni precedenti, e poi racconciliandole in un campo novo e diverso, sceverò la mente d' Anassagora dall' elemento sopramondiale d' Empedocle, e dall' anima del mondo Pitagorica e dalla materia prima Jonica. La mente fu la causa dell' ordine e del bene: l' idea, l' esemplare divino della creazione, purissima, sincera, esterna e determinatrice della materia prima, illimitata questa quanto a sè, senza forma, ricettacolo capace di tutte, indifferente ad ognuna. E l' anima, che fu egli a Platone? Una malagevole fattura di Dio; il quale raccostò ed unì in un punto l' idea colla materia, e ne compose una terza essenza, risultante dalle due e diversa. Il concetto Platonico è profondo: l' anima, qual si sia, razionale e sensitiva, attinge al mondo intelligibile dall' una parte ed al sensibile dall' altra: e poichè bisogna che abbia in sè una similitudine

dell' oggetto duplice della sua cognizione ed azione, deve poter collegare la natura intelligibile colla materiale; e far così in sè inteso il sensibile. Ma come? Si vedrà poi; però lo vedranno i moderni; chè Platone nol vide, ed escogitò le due nature quali ingredienti ed elementi della natura stessa dell' anima. E che era questa natura terza? Nulla senza quei due: con que' due la *vita*, non competente nè alla essenza dell' intelligibile per sè, nè alla natura della materia. E poichè gli parve carattere della vita *il movimento*, e di una vita intera e non dipendente, un movimento che esca da sè e ritorni in sè, descrisse e pensò, dietro a certe speculazioni Pitagoriche, due cerchi, l' uno che si fa e si compie nella parte intellettiva, l' altro nella parte sensitiva dell' anima; la quale, quando segue il primo e si gira e rigira dentro esso, ha l' intellezione e la scienza, quando invece il secondo, e non si disordina, ha l' opinione vera e salda. Platone fece anche più, chè distinse l' anima umana dalla mondiale: e per modo che spettano, secondo lui, a periodi creativi diversi. Pure le anime umane son fatte a similitudine della mondiale e colle stesse mescolanze e temperamenti: e sono in tanto numero create ed allogate nelle stelle, quanti avranno a essere gl' individui. Se non che individuo non è ogni creatura umana, che abbia corpo e vita: un' anima basta a più corpi; come quella che è di più tenace natura di questi, ne consuma una sola e spreca molti: e collegata dapprima dagli Dii minori con un corpo di uomo, ove si comporti

bene e tocchi il sommo della perfezione, assolve il suo compito, ed attinge, scevra di ogni altro corpo, a una dimora di beatitudine: ove tocchi al contrario il sommo della malvagità, cade in una dimora perenne di tenebra e di dolore. Se invece sta di mezzo tra una malvagità ed una perfezione assolute, si va tramutando a seconda della condotta tenuta di corpo in corpo, insino a che riesca all' uno di que' due estremi. E può da sè risolversi all' uno o all' altro, perchè avendo in sè congiunti il cerchio intelligibile col sensibile, ha facoltà di tener dietro all' uno o all' altro, e di abbassarsi dal primo al secondo e disordinarsi, non dominando, dietro la norma del primo, le impressioni delle cose esterne, ma facendosene dominare. In somma a me pare si possa dire, che, quando anche si prescinda da alcune parti della dottrina Platonica di natura patentemente fantastica o mitica, resta sempre un concetto dell' anima ben poco puro, e scarsamente spirituale, che si confonde da un lato coll' essenza intelligibile, dall' altro colla estensione pura, che appunto è quella materia, balia e grembo universale. E ha per di più in sè una essenza terza, che sarebbe la propria e specificante; ma non è semplice, non si genera, non si esplica; e pur fosse così, sarebbe l' anima colta in un terzo atto, radicale bensì, perpetuo, proprio, ma non primo, e perciò non ultimo.

Per trovar l' anima, bisognava accostarsi assai più all' individuo concreto umano, concreto, com' è, d' anima e di corpo, e cercarla e porla proprio non

più giù nè più su di lui. Bisognava, anche a risico di far regredire d' assai la teorica della cognizione, negare da capo quella distinzione tra l' ideale e il sensibile, che Platone era riescito a fare, si, ma non perfetta. Di certo, tuttochè a me paia che si possa più agevolmente e concordemente interpretare tutto il sistema platonico, negando che egli ascriva a ciascuna idea singola una realità assoluta e propria, pure Aristotile e parecchi antichi insino ai Neoplatonici, intesero o vollero intender così. Ora, ammessa questa interpretazione, gli assurdi che procedono da siffatta natura delle idee, sono innumerevoli: e tali, che non è maraviglia che la teorica ne fosse abbandonata subito. E poi, qualunque l' interpretazione si scelga, il sistema Platonico riesciva sempre poco adatto alla spiegazione del reale concreto, sendovi tutto meccanica ed estrinseca la generazion dei sensibili. E poi quel checchessia di singolare e di proprio che forma la quiddità di ciascun reale, e che non è resolvibile in un universale, restava ancor esso incompreso alla scienza ed al pensiero. Aristotile procedette all' inversa: cominciò dal singolare, e studiò come fosse. Disse essere un atto e in quanto atto intendersi: onde, per la necessità del corrispettivo, pensò la *potenza* coordinata all' atto. E tutti gli atti digradarsi ed incatenarsi insieme, insino a che la serie terminasse da una parte in una entelechia ultima, cioè a dire in un atto diffinitivo e perfetto, dall' altro in una potenza prettissima ed inertissima. Dato l' atto primo

da una parte e la potenza ultima dall' altra, ci ha a essere una continua tendenza in questa ultima di giugnere a quel primo: e perciò s' attua in un atto primordiale, e comincia a essere un singolare; che è a dire, comincia ad essere; stantechè prima di quest' atto non era, o di certo non gli competeva l' essere nello stesso significato che le compete dopo. Quest' atto è già una forma, nè può essere altro; dappoichè la materia per sè non ha termine, e per ciò appunto non è attuata: s' attua terminandosi, cioè pigliando una forma. E dove era la forma? In nessun luogo, prima che la materia, attuandosi, diventasse un singolare concreto: appena s' attua, la forma gl' inerisce insieme coll' atto, quell' atto e le si connatura. Se non che non gli è connaturata così, che non possa in innumerevoli altri atti ridiventare forma, via via che esce dalla sua condizione di potenzialità e si estrinseca. La forma, dunque, è, sì, universale, ma coesiste perpetuamente col singolare: sono coelementi perpetui l' un dell' altro. A ogni atto, cui la materia procede, risponde una forma sostanziale o accidentale, secondochè il subbietto stesso si forma o solamente si modifica: e, quando mediante una serie di attuazioni la materia sia riescita ad assumere un tale organismo da esserne resa adatta a crescere e scemare per un moto tutto *ab intra*, per un' esplicazione e travaglio interno, allora l' atto che prorompe immediatamente da quello, si chiama anima vegetativa; e questa, a sua volta lavora e si travaglia insino a che l' organismo,

nel quale già vive, diventi capace del senso, e schiuda a tal punto un altro atto che è l'anima sensitiva: e da questa poi, per un simile processo, si genera l'intellettiva. Queste sono tre entelechie, od atti di fine e di perfezione, nei quali la materia si posa, stracca di correre dietro a quell'atto primo purissimo, ch' è pensier del pensiero ed è Dio, termine immoto di un moto incessante. Or qui di certo l'anima par colta nella sua individualità, intrinsicità al corpo, realità viva e concreta. Pure non è: tra perchè non si vede come si possa generare dall' organismo, e perchè, — che è ciò che più importa qui, — è ghermita solo fuggente sugli estremi lembi del corpo, è afferrata nell' atto secondo dell' animazione, non nell' atto suo proprio, primo, radicale, in sè, e perchè in fine l'atto dell' intendere non è così spiegato punto, quando anche quello del sentire e del vivere il fosse; ed Aristotile stesso lo vede e se n' accorge, ed in più luoghi dice, *che la mente viene dal di fuori.* E verrebbe, secondo lui, da quell' elemento universale che coesiste col singolare sentito; e che sarebbe rimasto cheto e giacente nell' anima sensitiva, insino a che questa fosse per sua opera diventata capace di mano in mano della memoria, dell' esperienza e della scienza. Or questa spiegazione della genesi dell' anima intellettiva non s'accorda coi concetti più intimi della filosofia Aristotelica, e, non che compiere la teorica, mostra il suo difetto e ve la lascia.

A voi avrà fatta meraviglia, come io discorrendo

della dottrina del subbietto umano, non abbia neppur nominato Socrate. E forse vi parrà anche più strano ch'io l'abbia fatto di proposito e a posta. Pure è così, e forse a molti parrà un paradosso il dire, come io sto per fare, che in questa parte Socrate oltrepassa e sorvola di gran tratto tutta la filosofia greca; e che il concetto suo è così peregrino e progredito, che nè Platone, nè Aristotile giunsero a fecondarlo del tutto, e trovarne le fondamenta ontologiche. Socrate, in due parole, ha inteso far questo: pigliare l'elemento morale dell'uomo, che è nella sua volontà libera e contrapposta ad un'obbligazione eterna e imperiante, e farlo entrare a parte, a sussidio, ad amminicolo delle speculazioni metafisiche o fisiche: anzi più ancora, farne quel checchè di cui solo importi dare spiegazione, giacchè sia termine e riprova di ogni travaglio speculativo. Ora Platone non potè riuscire a ghermir l'anima in quell'intrinseco suo essere, onde l'attività morale scaturisce: nè ad ordinare, per via di scienza, il mondo, per modo che quell'attività morale trovi nell'ordine dell'esistenza tutte quante adempiute le condizioni alle quali è effettiva. Pure vi si affaticò, e dove mancavagli il ragionamento, sopperiva colla fantasia mossa ed agitata dall'amore del bene. E colse assai più nel vero in tutto ciò che spetta alle condizioni obbiettive dell'esistenza, alla natura obbiettiva e sovrumana del bene e del vero e alla parte ideale della cognizione, che non in ciò che riguarda la natura intrinseca e subbiettiva

dell' uomo: del che non istà senza colpa Socrate stesso, che, facendo tutt' uno della virtù e della cognizione, avviò lo smarrimento del carattere pratico e singolare della prima nel teoretico e universale della seconda. Aristotile invece che vide assai più addentro nel singolare e nel concreto, vide assai meno nell'ideale e nell' universale: e appunto per questo squilibrio tra le due parti del suo sistema, il suo concetto dell' anima, tuttochè più intimo e concreto, era meno adatto del Platonico a renderla acconcia all' alta destinazione morale, che Socrate richiedeva e presagiva. E persino l'immortalità e l'individualità sopramondiale e perenne, che abbisognano alla coscienza morale dell' uomo, restavano nella sua teorica così dubbie e contese, come la personalità e proprietà della parte meramente intellettiva dell' anima. E io mi avviso, che per questo lato la filosofia Greca non avanzasse dopo quei due grandissimi; chè non so veder progresso nè nell' anima materiata e disgregabile affatto degli Epicurei, nè in quella materiata ancora e risolvibile e dileguantesi nella vita universale degli Stoici. Anzi mi paion regressi alla filosofia antisocratica, modificata di poco o di nulla nella parte speculativa, ed accresciuta di una pratica o mal dedotta o vigliacca e tapina, ovvero nobile invero ed alta, ma orgogliosa ed esorbitante. E nè i Neoplatonici mi paion da questa parte aver fatta progredir d' assai la speculazione: i quali a me sembrano una sintesi avacciata e frettolosa del pensiero Greco di Platone, di Aristotile, e, a parer mio, degli Stoici,

col pensiero Orientale. La qual sintesi io riduco a questo: che i Neoplatonici convertirono in potenza quell' atto primo, immoto, purissimo d' Aristotile; e lo pensarono come l' uno Pitagorico o anche l' ente di Parmenide, e l' ente-nulla primitivo di certe filosofie indiane. E però tramutarono in esso quella necessità del generarsi che Aristotile aveva ascritta alla materia: non badando, che in una potenza sola e nuda si scopre bensì la facoltà del venire all' atto, ma non ancora una ragion sufficiente perchè effettivamente ci venga, e che determini a quale: nè comprendendo che la materia aristotelica ci veniva e si determinava appunto perchè un atto purissimo e compitissimo era fuori di essa, e la costringeva a muoversi col solo starle presente. I Neoplatonici tolsero la dualità, e fecero bene; ma la surrogarono con una unità astratta povera e scarna; e fu male. A ogni modo il primo rampollo nel divenire dell' uno era già un essere d' inferior dignità, esemplato ch' egli era, minor dell' esempio: mostrava già una duplicità del subbietto e dell' obbietto, contrapposizion necessaria allo spuntare dell' intelligenza, che infatti nasceva in questo momento secondo dell' ente. Questo primo rampollo Neoplatonico è il Dio d Aristotile, cosciente di sè, ed un aspetto del Dio di Platone. Dipoi al terzo momento di siffatta genesi sopramondiale la vita e il movimento scaturivano in un secondo rampollo, ch' era l'anima, unità subbiettiva della contrapposizion precedente, che la conteneva in sè senza distruggerla: e in esso

per via continua d'emanazione, s'iniziava la creazione degli enti inferiori e subalterni, esemplata nell'esemplare divino ch'ella ritrovava fuori di sè e transustanziava in sè, generando. Qui è l'altro aspetto del Dio di Platone, — l'anima del mondo — e del Dio degli Stoici. Il processo emanativo si fermava alla materia, emanato ultimo ed ormai infecondo e non capace d'esemplarsi ancor esso in nuovi enti. Agli animi singolari concedevano un atto singolare e sussistente, ma temporaneo e passeggiero, stantechè ritornassero e si rifondessero finalmente nell'anima universale. E facevano risultare quegli e questa dalla stessa mistura che Platone; vo' dire da un elemento dividuo e da un elemento individuo, escludendo la genesi proposta da Aristotile: con ciò, pertanto, che questa divisibilità dell'anima non facevano derivare dall'essenza, connaturatalesi, della materia prima, ma bensì consistere nella facoltà che l'anima ha, d'investir tutta ogni parte dell'esteso che la circoscrive, senza smettere di contenerlo tutto in sè. Onde messisi per le tracce del Timeo di Platone, in cui l'anima piuttosto contiene il mondo, che non vi sia contenuta, chiarirono essi e approfondirono la semplicità della natura di lei, e la necessità dell'inesistenza dell'esteso nel semplice.

Questa conclusione della filosofia Greca non bastava ad adempiere il desiderio del più giusto e sapiente degli antichi, voglio dir Socrate. Ed in vero quella filosofia non poteva. A ciò abbisognava una

mutazione radicale nell' indirizzo speculativo e pratico dell' uomo; abbisognava una dottrina potente e vivace, la quale lo richiamasse a sè e lo raccogliesse in sè. Ricordo, che Sant' Agostino, non so dove, rende grazia a Cristo d' averlo rifatto uno di moltiplice che egli s' era fatto da sè. Or questo è appunto l' effetto universale, proprio, necessario della dottrina cristiana; il restauro dell' individualità, intima ed una, dell' uomo, mediante l' aumento soprannaturale della sua forza e possanza subbiettiva. Quest'effetto fu tale e tanto, che tutta quanta la civíltà antica Greca e Romana, trovatasi a discordare coll' individuo rinnovato e ringagliardito, nè potendo lottar contro e soverchiarlo, scadde e rovinò. Nè basta: il Cristo non pure restaurò l' individuo, rinfrescando la fonte e riaprendo la scaturigine dell' attività morale, libera e innovatrice, ma disegnò, rivelando, un sistema soprannaturale e divino, in cui tutte quante le condizioni ontologiche dell' efficacia di quell' attività fossero adempiute. I dommi cristiani a me paiono essere queste condizioni; e tanto più saranno ancora speculativamente riconosciuti per tali, quando più ne saranno fecondate e tastate e ricercate le viscere. Qui è il lavoro subbiettivo del pensiero cristiano durante il corso non frenato, nè frenabile della civiltà cristiana.

Ciascuno dei dommi è essenziale alla certezza e alla verità dell' altro: e tutti quanti si tengono insieme con nesso e coerenza mirabili. E come tutta quanta la dottrina richiama e provoca alla

considerazione del subbietto, senza chiudervisi, anzi per prorompere fuori a maggior volo, così ogni domma fa ed esige il medesimo.

L' essenza una e ad un tempo, — per una trinità necessaria di relazioni e però, in quell' assoluto, di atti e di persone — moltiplice di Dio non trova riscontro e riprova se non nella contemplazione adeguata delle condizioni dell' essere assoluto, e nella disamina subiettiva dell' animo umano: ed i Sabelliani, negando il Dio uno e trino, non distruggevano il domma meno che dimezzassero l' essere e l' uomo.

L' incarnazione richiede un concetto adeguato della posizion rispettiva della persona, della natura e della volontà: e gli Eutichiani e i Nestoriani, che non sapevano ammettere la duplicità della natura, tagliavano tanto le radici del domma, quanto frantendevano la relazione del principio personale alla natura: alla stessa maniera che i Monoteliti, negando alla natura umana la volontà, disconoscevano così in universale la qualità di forza attiva che è la radice stessa d' ogni natura, come in particolare l' armonia stupenda, perchè ricca, della persona di Cristo.

Il peccato d' origine, che è il *perchè* dell' incarnazione, richiedeva che si penetrasse fino all' imo fondo dell' anima, per coglierla là dove s' abbarbica col corpo che la limita e stavvi dentro, e ghermirla in quel loco donde impera e regge, e riconoscere da qual vizio gli sia così fiocata la voce e fiaccata la mano. Ogni errore intorno all' anima scuote le fondamenta e trae dietro tutto l' edificio con

sè. Però gli Originisti, i quali ammettevano l'anime aver peccato in una vita anteriore, e perciò essere cadute ne' corpi, non pervertirono la tradizione del domma, più che non pervertissero la dignità e l'unità della vita presente, e la certezza e perennità dell'avvenire. I Manichei i quali ponevano due anime, l'una fatta della sostanza del principio del bene, l'altra di quella del principio del male, non rovinavano il domma meno che rovinassero l'unità della persona umana, e l'onnipotenza della divina; e il carattere reale d'ogni anima ch'è di vivere e vivificare e però di poter derivare solamente dal principio sopramondiale della vita, ch'è Dio ed è bene. I Priscillianisti, i quali dicevano l'anima esser parte della natura di Dio, bestemmiavano contro la credenza cristiana, e a un tempo annichilavano la sussistenza singolare e propria, presente e perenne, dell'individuo umano, e toglievano ogni mezzo di penetrare il massimo de' suoi misteri, che è; dove s'appunti in lui e si consocii la incommutabilità che appartiene all'identità della persona, colla commutabilità che spetta all'uomo.

Infine il domma della grazia esigeva che si giungesse, investigando, insino alla più intima essenza razionale dell'anima, dove solo può cadere così l'azion naturale, come la sovrannaturale di Dio, e nella disamina delle relazioni sovrannaturali del Creatore e della creatura si cercassero a un tempo, anzi anticipatamente le relazioni naturali, non pure morali, ma ontologiche: ed i Pelasgiani, negando o

sminuendo d'assai l'efficacia della grazia, non invertivano le relazioni sovranaturali meno di quel che pervertissero le naturali: ed affievolivano il merito e sconoscevano la necessità della Redenzione, appunto di quanto elevavano l'uomo naturale, contro l'esperienza psicologica e storica, sopra di sè, per rinvilirlo effettivamente col toglierlo al consorzio, dichiarato poco meno che superfluo, della natura divina.

Io so che parecchi riderebbero dell'allegare, ch'io fo, codesti dommi e l'eresie che loro si contrapposero. E questi parecchi, ch'è più strano, saranno di quelli che li tengono per fattura di uomo: come, se così fosse, non competesse appunto a noi intendere e fecondare i semi potenti di speculazione che vi si racchiudono. Non s'avveggono, che dicono assai peggio di quegli altri di sentenza contraria, i quali esclamano: Non toccate: è ricchezza divina; non devesi tesoreggiare dall'uomo. O divina o umana, sono la fede di diciotto secoli, sono il fondo della civiltà nostra, sono i postulati, i pregiudizi, se piace meglio, anche a malgrado nostro, del nostro pensiero. Io li credo divini appunto per questo: e credo, che il travaglio speculativo della filosofia moderna, sia che mostri di far loro contro, sia di far loro in favore, nè si potrebbe spiegare senza di essi, nè saprebbe finire col distruggerli. Ciascun d'essi è un infinito da investigare: e quel nocciolo misterioso, ch'è il midollo della loro essenza e la condizione non meno dell'esser loro, che della loro utilità, non si spezza nè si penetra, per quanto si

diradino e si attenuino le croste che lo rivestono. Solo per l' affaticarvisi dell' intelligenza, il mistero diverrà evidente, non come cognito, ma come mistero: allo stesso modo, che il buio d' una caverna tanto più appare scuro e conquide di ribrezzo l' animo e lo distoglie dall' inoltrare, quanta più è la chiarezza dell' aere circostante, di mezzo a cui vi si guarda. Allora i dommi cristiani saranno giunti all' estremo della possanza loro restauratrice, perchè avranno investita tutta ed usurpata la coscienza intima dell' umanità.

È vero, che nel momento attuale della speculazione, i dommi non possono essere accettati, quali principii di deduzioni, come furono nella prima età dei padri, e nella seguente degli scolastici: basta accoglierli come conclusioni e termini, se il pensiero libero gli attinge nella lor parte intelligibile, che esige, come dicevo, senza spiegarla, la sovrintelligibile. Al che si può riuscire, quando non si rigettino da principio e per pregiudizio volgare: il che mi par cosa sì poco filosofica e pregiudicata, quanto la contraria. Sarebbe bene e bello di vedere minutamente, quanto e come conferissero alla perfezione della scienza del subbietto umano, insin che furono accettati come principii, che fu per quattordici secoli e più. Io ne accennerò qualche cosa; chè ragionarne, quanto si dovrebbe, non è da me: anzi in questa parte le mie notizie vi parranno e saranno scarse così che avrei quasi vergogna di continuar domani la mia lettera, se la bontà vostra e la cor-

tesia non mi affidassero e non sapessi di certo che la vostra scienza e dottrina può assai agevolmente rimediare ai mancamenti della mia, da me stesso non reparabili, e colmarne le lacune, quasi direi, paurose e smodate. State sano e credetemi vostro ecc.

LETTERA SECONDA

Carissimo Amico,

Stresa.... 1852.

Questa lettera sarà la prova delle ultime parole della precedente, che, ciò è dire, in questa parte io non potrò non essere incompiutissimo. La filosofia de' Padri e della scolastica non è stata ancora rivendicata da quello sprezzo in cui cadde per la nova che le successe da Cartesio in poi. Si credette allo spuntar della nova che la più antica fosse stata vana e ciarliera: e fu messa da un canto, quasichè nella vita del pensiero umano possa esserci interrompimento, e che solo a tal ora, a tal dì, a tal punto abbia cominciato ad aver valore e virtù. Invece o l' ha avuto sempre in tutte le forme che ha rivestito, in tutte le materie alle quali s' è applicato, o non l' avrà mai e in nulla. A' tempi nostri, ora, siamo più equi: e, dopo Vico, s' è atteso con più cura alla storia della scienza, e compreso quanto connaturata sia e

necessaria alla scienza. Onde non dispero, che sul movimento filosofico di quattordici secoli, quanti, come dicevo, ne empiono i Padri e gli scolastici, si comincieranno a pubblicare lavori così accurati e profondi, come ce n' ha su' filosofi di Grecia e su quelli dell' età nostra. Appunto per invogliare qualcuno, io terrò una via qui affatto contraria a quella tenuta finora; in luogo di molti nomi e dottrine, ne piglierò tre soli e tre sole: e due ne esporrò minutamente, anzi più lungamente, che non era risoluto di farlo quando cominciai a scrivervi sull' anima. E sceglierò i miei nomi in maniera che vi si possono aggruppare attorno tutte le fila varie di quell' ordito complicatissimo, che è la Teologia cristiana, consociata colla Filosofia ed esplicantesi nel corso de' tempi.

I primi credenti alla nuova parola di Cristo cominciarono col tenersi contenti di quella tanta informazione intorno a Dio, che veniva loro semplicemente da quella parola: informazione divina e certa, alla quale non bisognavano argomenti umani e speculativi, nè di essere ridotte a scienza ed a sistema. Pure cotesta informazione era bensì divina e certa ed operativa per sè; ma pure presentata in una forma che riusciva tanto iniziale ed incompiuta all' intelligenza quanto era perfetta e compiuta alla fede [1]. E qui era disegno divino di civiltà avvenire: stantechè se Cristo, in luogo di comunicare intorno

[1] Clem. Alex. *Strom.* I., 319. a.

a Dio quei veri semplici e misteriosi, gli avesse esposti e coordinati a modo di sistema compito e di scienza dedotta, che pascolo e che lavoro sarebbe rimasto alla intelligenza umana, dal cui restauro per opera del Cristianesimo e vita nuova dovea pur derivarsi una civiltà nuova?

L'eresie, attinte tutte alla filosofia pagana, costrinsero i difensori della nuova fede a cercar formole precise ed esplicite al domma: e saldarlo e chiuderlo così da ogni parte, che non vi potesse assalto od assedio di nemico. E diffidenti del Platonismo, dappoich' esso pareva appunto il fomite della guerra, e non sapendo chiamare in sussidio l'Aristotelismo, che a que' dì era assai poco vivo, fuorchè per quella sola parte che n'era trapassata nei nuovi Platonici e negli Stoici, tentavano di attignere dal fonte stesso della nuova dottrina e del senso comune quei precedenti e quei sussidi speculativi, che erano pur necessari all'esplicazione scienziale del domma.

Tertulliano io scelgo a duce ed a segno di questo indirizzo. Egli ha scritto un libro *de Anima*, in cui mostra un grandissimo sprezzo e disdegno di tutti i filosofi Greci. Perfino Socrate e' non rispetta, e si prova ad affievolire la reputazione di quell'alta persona morale, e perfidia sulla costanza mostrata nel carcere, e sui mirabili ragionamenti tenuti intorno alla immortalità dell'anima e raccontati nel Fedone dal suo discepolo [1]. « Chè, a chi mai, aggiunge, può

[1] Tertull. *De anima*, cap. I.

« essere la verità conosciuta senza Dio? E a chi Dio
« conosciuto senza Cristo? E a chi Cristo trovato
« senza lo Spirito Santo? E a chi lo Spirito Santo
« senza il sacramento della fede? Assai più pro-
« babilmente, adunque, Socrate non da Dio era mosso
« a parlare, ma agitato dal demonio, che lo invase
« insino dai suoi primi anni [1] ». — Quanto a noi
« ci bisogna ricorrere a Dio; da Dio apprendere ciò
« che da Dio si possa; e se da lui non si può, nep-
« pure da altri. Giacchè, chi rivelerà quello che ha
« ordito Iddio? Val meglio ignorare quanto Iddio
« non abbia rivelato, che sapere per via della pro-
« sunzione dell' uomo [2] ».

Ho voluto recare queste parole per mostrare come sieno vecchie coteste esorbitanze, che non si vogliono smettere oggi nè in Italia, nè in Francia: e che metton capo, — è osservazion che cuocerà a coloro che se ne dilettano — in un eretico Montanista. A que' tempi stessi Giustino, santo e filosofo, ascriveva ad una più particolare e piena participazione del verbo, Λόγος, l' alta sapienza di Socrate e degli altri più grandi tra gli antichi: e così ricongiungeva la tradizione del pensiero umano, e la recava a Dio [3].

Ora, torno a me. Tertulliano con tutta quell' audacia non riuscì poi nè a far da meno dei filosofi, nè a trovare o dire il vero; stantechè usi appunto

[1] Ib.

[2] Ib.

[3] Giust. Apol. 1.ª V.

di alcune prove di Zenone, Cleante e Crisippo Stoici per provare che l'anima sia un fiato, uno spirito di sostanza aerea, lucida; che è il modo semplice, certo, piano, nel quale bisogna interpretare, a parer suo, quel versetto della Genesi: « Iddio soffiò un « soffio di vita nella faccia dell'uomo, e formato fu « l'uomo in anima viva [1] ». — « Al cristiano bi- « sogna di poco alla cognizione di tali cose; giac- « chè nel poco è il certo; e non gli è lecito di « cercare di più di quello che sia lecito di ritro- « vare; chè muovere infinite quistioni, l'Apostolo « lo proibisce. Non è lecito di ricercare più oltre, « di quanto s'insegna da Dio, e quello che s'insegna « da Dio, è il tutto [2]. — E che sì, aggiunge il teo- « logo Montanista, che sarebbe la gran fortuna, se « non avessimo nè pure a disputare dell'anima « co' filosofi, patriarchi, sto per dire, degli eretici [3]! »

Pure tanta era la virtualità nuova della nuova dottrina, che Tertulliano, tuttochè errasse così di grosso, quando venne a determinare l'atto radicale ed immanente di codesta sottilissima sostanza corporea, disse meglio, che non certo gli Stoici e gli altri antichi. Pare che gli Gnostici ed i Valentiniani dall'esistenza singolare ed indipendente dell'idea, che tenevano per dottrina platonica, ritraessero, che oltre all'anima sensuale, ce n'avesse a essere nell'uomo

[1] Tertull. *De anima*, cap. III, e V.
[2] Tertull. *De anima*, cap. II, e III.
[3] Ib., cap. I, 647. a.

un' altra, vegnente da altro seme spirituale, e che fosse ordinata appunto a sola la percezione dell' idea [1]. Tertulliano non se ne voleva persuadere, ed aveva ragione: voleva bensì distinguere l' atto razionale *(animus)* dal sensitivo *(anima)*, ma diceva l' uno e l' altro essere un' anima [2], e non correre altra differenza tra loro, se non quella che derivi dalla diversità degli obbietti sensuali od intellettuali, corporali o spirituali, visibili, o invisibili, pubblici od arcani: de' quali gli uni si attribuiscono al senso, gli altri all' intelletto, gli uni però e gli altri all' anima che senta per il corpo le cose corporali, appunto come per l' animo le incorporee, con questo pertanto, che sente ancora quando intende. « Stantechè, dice egli, non è egli forse sentire l' in-« tendere e intendere il sentire? O che sarà egli « altro il senso, se non intellezione di quella cosa « che si sente? E che sarà l' intelletto, se non senso « di quella cosa che s' intende? A che questi rigiri « e martirj a fine di cruciare la semplicità e sospen-« der la verità? Chi mi mostrerà un senso che non « intenda ciò che sente, od un intelletto che non « senta ciò che intende? e mi provi così, che l' uno « possa stare senza l' altro [3]? » — L' essenza dell' anima è sentimento: ed ha l' atto solo del sentire o dell' intendere, secondo gli obbietti che le si pre-

[1] Ib., cap. XVIII.
[2] Ib., cap. XVII.
[3] Ib., cap. XVIII.

sentano e la movono all' atto. Onde non ci ha ragione di preporre l' una facoltà all' altra, dappoichè nel sentimento sempre stia la riprova, il riscontro della intellezione, e ciò di cui si ha certezza, è inferiore a quello mediante cui si ha; nè si deve separare l' una cosa dall' altra: perchè l' intellezione è per virtù di sentimento anch' essa: e quando una cosa sia per virtù di altra, è con quest' altra. Certo in questa dottrina dell' acuto Africano v' ha un gran miscuglio di falso, ma ve n' ha pure uno grande di vero: e sceverereì l' uno dall' altro qui stesso, se più giù o in un' altra lettera non me ne dovesse ritornare necessariamente e meglio l' opportunità.

A ogni modo la via pigliata da Tertulliano non basta al fine di formulare il domma; il che pur bisognava. E già a' suoi tempi, e prima e dopo anche meglio, si vide chiaro, che nè era possibile, nè utile, nè razionale di far a meno di tutta la filosofia Pagana: la quale Clemente Alessandrino aveva detto, essere una propedeutica al Cristianesimo [1]. Si lasciava soverchio vantaggio agli avversari, e si abbandonava senza ragione una parte delle armi, colle quali si sarebbero potuti combattere. Poichè la dottrina cristiana si teneva per vera, bisognava pure che nella opera speculativa degli antichi si trovassero più argomenti in favor suo, che non in contrario: stantechè non era probabile che la parte più

[1] Clem. Alex. *Strom.* I, Ed. Col. 309. D. *Strom.* VII, 71,-710. a.

eletta della paganità culta avesse per un travaglio di sei secoli aumentato solo il falso. E, quando pure ciò fosse stato vero, un cristiano non l' avrebbe potuto pensare: dappoichè non avrebbe potuto spiegarsi, perchè Cristo non sarebbe venuto parecchi secoli prima, quando l' accettazione della fede sarebbe stata più agevole, e meno uomini frodati al vero. Anzi bisognava che pensasse il contrario: bisognava che pensasse, appunto quell' esercizio speculativo aver preceduto, perchè il cristianesimo, dottrina spirituale, richiedeva ingegni svegliati, apparecchiati, acuiti da una coltura già grande e fattasi grande da sè. Che Iddio può far tutto, quandochessia: ma nol fa, se non quando n' à tanta l' occasione, che par maturo il frutto e cadere da sè.

Così ragionavano e così fu accolta la filosofia, e, per prima, la Platonica. Platone, a quei dì, primeggiava e dominava, di nome, certo, se non interamente di fatto, tutto il pensiero speculativo, sì il libero Neoplatonico o tuttora gentile che combatteva il cristianesimo di fuori, e sì l' ereticale, che lo combatteva di dentro. Onde chi voleva difenderlo si sentì tratto a ricorrere appunto dove ricorreva chi intraprendeva di offenderlo. E poi, a poco andare, si vide che l' eresie si chiamavano sibbene Platoniche, ma non erano davvero; stantechè risultassero più tosto da una trasformazione profonda della dottrina di Platone seguita dall' averla commista con quella di Aristotile, e ornata di appendici e immaginazioni orientali. Dappoichè non vi sia dottrina più avversa

all' indole della mente Platonica, che il sistema dell' emanazioni al quale più o meno tutte quelle prime eresie mettevano capo. Ora, tuttochè esso non sia tampoco concorde col pensiero d' Aristotile, pure vi si deve agevolmente, anzi necessariamente giungere, quando si muova dalla dottrina della potenza e dell' atto, e questi si convertano nell' uno astratto del Parmenide e nel Demiurgo del Timeo. Ma, dove si fosse rimasti solo a Platone, si sarebbe potuto bensì non sapere trovar modo di conciliazione tra que' due concetti di Dio, che sembravan venire dai due dialoghi allegati, ma non vi sarebbe stato modo di cadere nel giro dei cicli emanativi. E la teologia cristiana trovava agevolmente la conciliazione per via della dottrina della Trinità; attuando l' uno del Parmenide nel Padre, il Demiurgo del Timeo nel Figliuolo, e il Dio-Bene della Repubblica nello Spirito. Oltre a che, in quale tra i gentili si sente spirare più fresca e più vicina l' aura della dottrina novella? In quale è maggiore la purezza del sentimento, l' altezza e la nobiltà del pensiero? In quale si domanda più ripetutamente e insistentemente un Dio che venga ad accertare del vero il genere umano? Chi chiede più di lui, che l' uomo si assomigli a Dio, si assimili il divino? Chi mostra più sprezzo al corpo, ed apparecchia più l' anima a quella contemplazione vaga, indistinta, innamorata, che avrà nome di *mistica* a' tempi più tardi?

Ora le speculazioni Platoniche sull' anima ne facevano cosa astratta e scissa di sua natura dal corpo;

appunto perchè nella composizione sua stessa c' era, comechessia, quel tanto di essenza *divisibile d' intorno a' corpi* che bastava a metterla in comunicazione co' sensibili, e a farglieli intendere, senza il sussidio di quella materia più grassa, onde i corpi risultano. Anzi l' aggiunta al tutto estrinseca ed accidentale del corpo toglieva all' anima, in cui consisteva tutto l' individuo e tutto l' uomo, vivezza ed evidenza di virtù intellettiva; e la sensitiva che acquistava novellamente col congiungersi al corpo, appunto non era se non un' attenuazione o un oscuramento della intellettiva. Però, così il sentire come l' intendere competeva all' anima in quanto anima. Da questa forma di dottrina dovea risultare, che tutti quei dommi cristiani, i quali si appoggiano ed esigono per essere intesi il pensiero dell' anima, come di cosa tutta raccolta in sè, e non confusa nè confondibile colla materia, sarebbero riusciti, dietro Platone, agevoli e piani: dove gli altri che esigono il pensiero dell' individuo umano concreto, composto d' anima e di corpo, e tenentesi tutto insieme e in un commercio perpetuo d' influssi delle due nature che lo integrano, sarebbero riusciti malagevoli e duri. Parecchie delle eresie origeniste si posson tutte spiegare con questa osservazione: stantechè esse, al parer mio, derivano dall' imo e puro fonte della filosofia Platonica.

Ne darò a prova Agostino d' Ippona, l' intelletto, credo, più grande che venisse fuori in cotesto indirizzo della Teologia, anzi forse il più grande che

alla nova dottrina abbia mai assentito. E di certo un de' più audaci, e de' meno inclinati a non far uso della ragion propria nell' investigazione del vero divino. Aveva di certo per indubitata ogni testimonianza della Scrittura: ma aggiungeva che, *ove ad una ragion certa e manifestissima s' opponga l' autorità delle Scritture, non la intende, chi lo fa, e non contrappone già al vero quel senso delle Scritture, cui non potè penetrare, ma uno suo, nè gli obbietta quel che in essa, ma quel che invece ha trovato in sè* [1]. E nè si crede interdetto di cercare il più che possa e sappia dentro a' misteri; anzi credeva debito d' investigarne le ragioni insin dove si potesse, tuttochè tenesse fermo, che la fede inizii la cognizione come il premio oltremondiale l' assolve, e che quaggiù si dovesse cercare come chi troverà, e trovare, come chi cercherà [2]: onde, quanta unità in que' primi rivelati, tanta libertà richiedeva negli svolgimenti razionali, che se ne possano fare. E non temeva quanto ad essi, se non che si desse l' assenso ad altro, che a quello che la ragione mostra [3], per via lunga, è vero, nè aperta a tutti, ma pur certa infine e sincera; e a chi percorrere la potesse, non consigliava di abbandonarsi all' autorità umana altrui, che è sentiero spiccio e lesto di giugnere forse al vero, ma degno solo di chi non

[1] Aug. Ep. CXLII, 7. 588.

[2] Eug. *De Trin.* Lib. IX. 1.

[3] Aug. *De quantit. animae*: cap. XXIII. 41, c. 1059. Cito l' edizione del Migne.

volesse o potesse percorrere l'altro, e a un tale tanto utile, quanto nocevole l'altro [1]. Usava l'oraziano *rapere audi* [2]: e delle cose trovate per via di ragione dubitava assai meno che non di quelle viste « con codesti occhi, diceva, infestati sempre e sempre « alle mani colle caccole. E che mai è meno tollera- « bile e meno da udire in pace, che di sentir confes- « sare, noi per la ragione soprastare alle bestie, e « poi riconoscere bensì, che sia qualcosa ciò che in- « tuiamo colla ragione e pure sconoscerlo [3]? »

A un tal uomo nè il metodo nè le conclusioni di Tertulliano potevan piacere: a lui che riconosceva di aver avuto da filosofi Platonici alcuno aiuto alla cognizione del vero [4], e a cui pareva non intima invero nè consapevole, ma pure non del tutto inadeguata la cognizione che di Dio avevano Platone e Plotino [5]. Vedeva assai bene, come pensata corporea l'anima, si trapassava agevolmente a far corpo Iddio [6], che era stato pure errore di alcuni Padri del primo secolo, e dello stesso Tertulliano. Or, la natura di corpo non pure è contraria all'immutabilità ed impassibilità essenziale della natura divina: chè ogni corporea cosa è passibile, per usar della parola

[1] Ib. Cap. VII., 12, c. 1041.

[2] Ib. Cap. XXIII, 4 c. 1059.

[3] Ib. Cap. XV, 25, c. 1050.

[4] Aug. *Com.* VII, 20. 9.

[5] *Soliloq.* Lib 1. cap, IV. 9. Davvero questo è un dei suoi primi libri e più fiacchi.

[6] Aug. *De Gen. ad Litt.* Cap. XXIV., 40, c. 427, t. 37.

appunto di Tertulliano [1] —: ma contraria ancora ad ognuna delle funzioni reali e possibili della divinità, contraria in ispece all' atto della creazione [2]. In vero per la stessa ragione per la quale si deve rifuggire dal pensar corpo l' anima, si rifugge dal pensar tale Iddio. Infatti, perchè altro si trascorre tanto, e riesce malagevole dal ritenersi [3] di cader in simile sbaglio? Perchè assuefatti ad intrudere in ogni concezione la funzione dell'immaginativa, perchè ce la incarni, e legati a' sensibili e ai loro fantasmi, non vogliamo creder l' anima altro che corpo, sgomenti che per avventura non fosse nulla, quando corpo non fosse; e per ciò tanto più temiamo di credere che non sia corpo di Dio quanto più temiamo di credere, che Iddio non sia nulla. Sono così trasportati nelle fantasie e nelle ombre che trae con sè il pensiero de' corpi, da stare in paura e in tremito, che il pensiero, quando si nudi di ogni immagine, non abbia a perire nel vôto [4].

Or bene la quistione, se l' essenza dell' anima sia corporea o no, non è già di parola; anzi solo di cosa. Si chiami pur corpo [5], quando con corpo si voglia indicare qual s' è sostanza o essenza, o come

[1] Ter. *De an.* Cap. VII. cf. Aug *De Gen. ad litt.* Cap. XV. 41.

[2] Aug. *De immor. an.* Cap. VII, 14, c. 1027. t. 1

[3] Aug. *Ep.* CLXVI *ad Hyeronimum*, *De orig. anim.* t. 2. c. 721: *difficile tardioribus persuaderi potest.*

[4] Aug. *De Gen. ad litt.* Cap XXIV, 40. c. 426.

[5] Aug. *Ep.* CLXVI, 4.

altrimenti si voglia dire, qualunque entità che sussista comechessia in sè medesima: si chiami corpo, quando non si voglia escludere da questa denominazione quella natura che è incommutabile e tutta da per ogni dove [1]. Così si sbaglierà di poco, stantechè s'avrà solo colpa di slargare di soverchio il nome di corpo [2]. Ma se corpo si vuol dire ed intendere soltanto ciò che per alcuno spazio di loco sta fermo e si move con longitudine, larghezza e profondità, per modo che colla sua maggior parte occupi il maggior loco e colla più picciola il più picciolo, e sia meno in una parte che nel tutto, non è davvero corpo l'anima. Di certo, questa per l'intiero corpo, che avviva, si distende, ma non per via di una diffusione locale, sibbene per via di una certa tensione vitale: che per tutte le particelle di esso sta desta e presenzia, non minore nelle minori, nè maggiore nelle maggiori: solo dove più tesa, dove più rallentata, tutta sempre in tutte, e tutta in ciascuna. Che non potrebbe altrimenti sentir tutta, ciò che pure non sente in tutto il corpo: sendochè quando sia tocco in un punto un briciolo di carne viva, tuttochè quel punto non pure non sia lo spazio di tutto il corpo, anzi appena si veda nel corpo, non però di meno tutta quanta l'anima s'accorge del caso: e pure quella sensazione non discorre per tutto, ma si sente solo colà, dove è fatta. Perchè, adunque, giugne

[1] Ib.

[2] Aug. *De Gen. ad litt.* Cap. XXI 30, c. 366.

di subito a tutta l' anima ciò che non patisce tutto il corpo, se non perchè appunto essa, mentre è tutta colà dove patisce, non però, per esser tutta colà, abbandona le altre parti? Dappoichè vivono anche le altre, dove non accade nessuna passion simile. Che se vi accadesse, e l' una e l' altra accadessero ad un tempo, e l' una e l' altra insieme tutta l' anima si avvertirebbe. Or, potrebb' ella diffondersi di questa guisa, se avesse natura simile a quella di qual s' è l'uno degli elementi corporei, i quali s' allargano nello spazio e l' occupano nel modo detto più addietro? Non di certo: adunque n' ha una essenzialmente diversa e contraria, perchè fornita di proprietà diverse e contrarie. Di questo si stia persuasi: del nome non importa [1].

Codesta proprietà dell' anima, accennata da Platone, era stata invero chiarita assai dai Neoplatonici: pure non trovo che in nessun antico si vegga così lucidamente confermata quanto, sì in questo loco, sì in parecchi altri dell' Ipponese [2]. Il quale risolveva ancora le più delle obbiezioni che si sogliono fare e si fanno tuttavia, nè so quando si ammutoliranno,

[1] Aug. *Ep.* CLXVI, 4, c. 722. — *De Trin.* VI. 8, dove reca lo stesso argomento per dimostrare l' incorporeità della natura divina — *De Trin.* X. 9.

[2] S. Agostino aveva un' altra prova assai bella della necessità d' un principio semplice nel corpo. Ed era, che senza un principio semplice perdurante, in cui si unizzasse il principio e il termine dell' azione corporea, questa non si poteva concepire. Vedi *De immortal. an.* 3. 4.

contro l'essenza dell'anima. Le quali derivano sia dal non saper distinguere l'aumento di forza e d'intensità o morale o fisica, che appartiene all'anima e si fa in lei, dall'ingrandire esterno del corpo che talora l'accompagna, e produce un'attitudine migliore dell'organismo [1]; sia dal confondere la moltiplicazione, che spetta al principio semplice, colla divisione che compete all'esteso. Nei vermicciaccoli anulari, di cui pare che Agostino avesse fatta sperienza da se medesimo [2], egli mostra con un esempio assai ingegnoso, che appunto l'anima si moltiplichi, non si partisca, e così tutta da capo ed eguale in tutte avviva ciascuna di quelle parti, nelle quali que' corpicciôli si taglino. Chè non ha forse il sôno esterno della parola, così discorre l'acuto uomo, quella stessa relazione col significato, che ha il corpo coll'anima? Or, si stacchino le singole lettere di quel sôno; forse che ritiene ciascuna qualche parte del significato con sè? No di certo: e pure il significato non perisce, stantechè sia vivo nella tua concezione. E quando fosse così adattamente composta la parola, che, spezzata in una sua giuntura, ne risultassero due membra ancor vive, o voglio dire due significazioni ancora intere, si potrà forse dire, che il significato di quella si sia spartito ancor esso in due, quando s'è pur detto, che nessuna lettera ne portava briciolo con sè, e le due sono di-

[1] Aug. *De quant. animae* XV, 22.
[2] Ib. XXXI. 62.

versissime dalla prima, e benchè discorrenti per minori intervalli di sôno, tutteddue perfette come la prima; o non piuttosto, che come del sôno di quella parola se ne son fatti due, dividendosi, così del significato se ne son fatti due, moltiplicandosi, senz'alcuna partizione? Del che si può veder prova nella parola *Lucifer*, spartendola in *Luci* e *fer*[1].

La proprietà discorsa è universale ad ogni maniera di anima: chè nessuna di veruna specie se ne può concepire fornita delle qualità dell'esteso. Di certo, anche negli animali terrestri e nei volatili del cielo, i quali tornano a' loro rifugi e a' loro nidi, si deve supporre una siffatta natura, che tutte vi si ricettino l'immagini delle cose corporee. Or, questa non può neppure esser corporea: dappoichè non pure è certo che quelle immagini vi son ritenute a memoria, ma anche, che vi se ne figurino innumerevoli ad arbitrio: or, come da un esteso questa virtù si potesse esercitare, non si vede[2].

[1] Ib. XXXII, 65-68.

[2] *De Gen. ad litt.* XXI, 29, c. 366. — Sono assai belle queste parole del libro, *De animabus contra Manichaeos*, IV, 4: *Atque hic si forte turbati a me quaererent, num etiam muscæ animam huic luci praestare censerem, responderem; etiam; nec me terreret musca quod parva est, sed quod viva firmaret. Quaeritur enim quid illa membra tam exigua vegetet, quid huc atque illuc pro appetitu tantillum corpusculum ducat, quid currentis pedes in numerum moveat, quid volantis pennulas moderetur ac vibret. Quod qualecumque est, bene considerantibus, in tam parvo tam magnum eminet, ut cuivis fulgori perstringenti oculos praeferatur.*

E non solo non è corpo l'anima, ma neppure da elemento corporeo può essere stata fatta per trasformazione. Appunto perchè non si vede come dall'essenza dell'esteso si possa essere distillata l'essenza del semplice [1]: poi perchè tutti codesti elementi entrano nella stessa composizione del corpo, e servono alle funzioni di lui [2]. Or l'anima ha ufficio di reggere: non può adunque essere composta a quel modo che il corpo è. Sieno pur tenui, quanto più si voglia, gli elementi; non però saranno adatti a formar la natura dell'anima, ma bensì solamente ad agevolare il suo commercio colla porzione più grassa ed esterna del corpo. Questa parte appunto hanno probabilmente nel corpo (chè umano sant'Agostino, tuttochè dica cosa conveniente ad ogni guisa di anima, parla qui e quasi sempre più propriamente dell'umana) il fôco e l'aere, senza i quali due non ci ha senso nel corpo, nè moto del corpo per parte dell'anima: chè come debbe essere prima il conoscere che il fare, così prima il sentire che il muovere [3]. Onde sia pure, come i medici vogliono, che vi abbia tre piccioli ventri nel cervello: uno anteriore dal lato della faccia, donde ci deriva ogni senso; l'altro posteriore dal lato della nuca, donde ogni movimento; ed un terzo tra l'uno e l'altro, in cui s'accampi la memoria, a fine che, poichè il movimento segue il senso, non accada che l'uomo

[1] *De Gen. ad. Litt.* XII, 18, et seq.
[2] Ib. *ad litt.* XIII. 20.
[3] *De Gen. ad litt.* XV, 21.

(e si può pur dir l'animale) non abbia modo di proseguire quel che dee fare, quando per avventura si fosse dimenticato di ciò che ha fatto [1]. Sia pure: nessun di essi per codesto è l'anima: questa opera in essi come in suoi organi: non è i suoi organi, sibbene li vivifica e regge tutti, e per mezzo loro provvede al suo corpo ed alla vita [2]. La luce corporea annuncia qualcosa: e ciò a cui annuncia, non è un medesimo con essa: appunto l'anima è quella a cui annuncia, non quella che annuncia [3]. E l'aere che è infuso nei nervi, obbedisce alla volontà nel movere le membra: non è egli stesso la volontà. E quella parte media del cervello annuncia il movimento delle membra, afine che si ritenga a memoria: non è dessa la memoria. E infine quando tutti questi come ministeri dell'anima per un qual s'è vizio e perturbazione vengono meno comechessia, allora per il desistere dei nunci e dei ministri del movimento, quasi non avendo più ragione di presenziare, l'anima si piglia licenza e parte [4].

Or, che è mai l'anima, se nè corpo è, nè da corpo? Una sostanza viva [5], una sostanza vitale [6], uno spirito di vita [7]: vita insomma [8]: anima quando

[1] Ib. *ad litt.* c. XVIII. 24.
[2] Ib.
[3] Ib. c. XIX. 25.
[4] Ib.
[5] *De immortalit. animae.* 3, 4.
[6] *De Trinit.* Vedi lett. seguente.
[7] *De Gen. ad litt.* VII. 21. 30.
[8] *De duabus animab. contra Manichaeos* I. 1.

altro non manchi [1]. Se si vuol sapere che sia l' anima, per via di elementi che la compongono, si spreca il tempo: poichè non ce ne ha [2]. Sarebbe il medesimo che domandare che sia la terra, che sia l' aere, il fôco, l' acqua, quando si tenessero per elementi primari ed irresolvibili, quali si credevano a' tempi dell' intica Fisica, e quali si tengono ora da noi gl' imponderabili [3]. L' è una quinta cosa, non aere, non fôco, non terra, non acqua, e fornita di virtù che riescirebbero contradittorie in un esteso qualunque.

Se non che, per rispondere più adeguatamente alla domanda, bisogna ritrarre il discorso dall' analisi del concetto dell' anima in astratto, e rivocarlo all' esame sperimentale a un tempo e speculativo, di quella sola anima, di cui abbiamo sperimento: l' umana, la nostra.

E qui abbiamo un fatto indubitato, e che ogni dubbio accerta e suppone. Ed è la cognizione che noi abbiamo di noi medesimi. Noi sappiamo di vivere: nè temiamo, questa notizia per avventura c' inganni per via di qualche verisimiglianza; chè

[1] *Ep.* 166. 4. — *De Gen. ad litt. ibid.*

[2] Aug. *Ep.* CLVI, 4. — *De Gen. ad litt.* XXI. 30.

[3] Aug. *De quant. animae* 1, 2-13, 22. *Intelligendum est enim, quanquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quæ neque terrena, neque ignea, neque aërea sit neque umida: nisi forte arbitrandum est Deum terrae dedisse, ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisset animo, ut nihil aliud quam animus sit.*

ancora chi s' inganna, vive, Nè è da mettere al paragone di quelle visioni che ci si porgono dal di fuori, di guisa che vi si possa ingannar l' occhio, come s' inganna quando il remo gli appare nell' acqua spezzato, e le torri, a' naviganti, moversi, ed altre mila cose che mostrano altrimenti che non sono: nel caso nostro, l' occhio della carne non ci ha a far nulla. È una scienza intima quella, colla quale noi sappiamo di vivere, a cui Accademico nessuno non può obbiettare — Guarda non tu dorma, e non sappi e veda in sogno. — Certo chi non sa, le visioni de' sognanti essere simigliantissime alle visioni degli svegliati? Se non che chi è sicuro della scienza della sua vita, non dice già esprimendola: so di essere svegliato, bensì: so di vivere: sia, dunque, che dorma, sia che sia desto, vive. Nè si può, in quella cognizione, essere gabbato da sogni, chè il dormire e il vedere ne' sogni appartiene a' viventi. Nè può oppor l' Accademico: deliri forse e nol sai: stantechè alle visioni de' sani rassomigliano affatto le visioni dei deliri: vero; ma, chi delira, vive. Ed io non contrappongo agli Accademici, ch' io sappia di non delirare, ma che io so di vivere. Qui dunque non può mai cader inganno o menzogna; chi sa di vivere il sa, ed è certo [1].

Ora da questa notizia che noi abbiamo della vita nostra, che vuol dire dell' anima nostra, possiamo ascender più su a guardare dove sia l' atto

[1] Aug. *De Trinit.* L. XV, cap. 12.

essenziale, che è la radice sua e la forma. Poichè noi abbiamo cognizione, l' anima nostra è cognoscitiva e razionale: e a scorgere l' essenza sua, bisogna appunto cercar questo, l' essenza della razionalità sua.

E questa notizia, appunto, che è unica, certa ed indubitata, bisogna provare, se sia prima e radicale: e sarebbe, se si trovasse non potersi concepire l' anima nostra senza quest' atto che la notifica a sè medesima: di guisa che appunto in quest' intendersi, in questo notificarsi dovrebbe consistere il punto e la causa del nascer suo. Or, la notizia di noi l' abbiamo ora, e se non l' avessimo avuta da principio, non la potremmo avere al presente. Chè, perchè l' anima si sarebbe mossa ad acquistarla? Dove avrebbe compresa la necessità, l' utilità, la convenienza del conoscersi? Come si sarebbe proposto di conoscersi, e il proposito non include già la cognizione di noi medesimi? Forse non intendeva già di conoscere sè che ancor non conosce, ma di conoscere puramente: e non sa tollerare, essa che vuol comprender tutto, di mancare della cognizione di sè. Sapeva dunque, che fosse conoscere, e mentre intende a ciò che sa, desidera ancora di conoscer sè. Or, dove ha saputo ella della cognizione di sè, se sè non conosce? Imperocchè sapeva di conoscer altro, e di non conoscer sè, e per codesto appunto sapeva che sia conoscere. Ora in che guisa sa di saper qualcosa lei, che ignora sè medesima? Sa dunque sè medesima, e se non si sapesse, non potrebbe cercare sè [1].

[1] Ib. X, c. III, 5.

Nè è cognizion parziale od imperfetta, che l'anima abbia di sè medesima: ma anzi intera e compita. Non conosce un suo accidente, ma la sostanza sua [1]: non sente un affetto o un atto transitorio del viver suo, ma sente l'energia stessa, la radice della sua vita propria [2]. « Che potrebbesi « altro dire? Forse che in parte si conosca, in « parte no? Ma è assurdo di dire, ch' ella non sap- « pia tutto ciò ch' ella sa. Non vo' dire: sa tutto: « ma quel che sa, l'è tutta a saperlo. Poichè dun- « que sa alcuna cosa di sè, nè altrimenti che tutta « non potrebbe, sa tutta sè. E sa di saper sè, che « sa alcuna cosa, nè può saper checchessia, se non « tuttaquanta. Sa dunque tutta sè. — Di poi, qual « sua cosa le è tanto nota, quanto ch' essa viva? « E non può essere mente e non vivere, quando « anzi oltre al vivere, ha ancora l'intendere: chè « e l'anime delle bestie vivono, ma non intendono. « Siccome, adunque, tutta la mente è mente, così « tutta vive. Or conosceva di vivere essa. Adunque « conosceva tutta sè. — Da ultimo, quando la mente « cerca di conoscer sè, deve già anticipatamente « conoscere, sè esser mente: altrimente ignora s' ella « cerchi sè, o se per avventura non cerchi altro « per altro. Chè potrebbe accadere ch' ella non sia « mente, e così mentre cerchi di conoscer la mente, « non cerchi sè medesima. Per il che, sendo che

[1] Si veda la lett. seg.
[2] Si veda la lett. seg.

« la mente, mentre cerca che sia mente, conosce
« che cerca sè, conosce di certo che essa appunto
« è mente. Però, se già conosce questo di sè, di es-
« ser mente, ed è tutta mente, conosce già tutta sè
« medesima. — Ma via su, pognamo che non abbia
« conosciuto di esser mente, e che conoscesse so-
« lamente di cercar sè, mentre cerca appunto sè.
« Stantechè, ove ignorasse ciò, potrebbe ancora qui
« pigliare scambio: a fine che nol pigli, dee senza un
« fallo conoscere quel ch' ella cerchi. Ma s' ella cono-
« sceva che cerca e cerca sè medesima, conosceva
« senza dubbio sè medesima. Che cerca, dunque, an-
« cora? — Che se per una parte si conosce, e per una
« parte poi ancora si cerca, non cerca più sè me-
« desima, ma una sua parte; chè, quando si dice
« sè medesima, si vuole intendere tutta sè. E di
« poi, conoscendo di non essersi ancor trovata tutta,
« sa dunque quanta sia tutta. E così cerca quel
« che le manca, siccome sogliamo cercare a fine che
« torni a mente ciò che ci sia bensì sfuggito, ma
« non ancora del tutto: perchè si può riconoscere,
« quanto sia tornato, questo esser ciò che si ri-
« cercava. Ma a che modo la mente potrebbe tor-
« nare a mente, quasi potesse la mente non essere
« nella mente? — A questo s' aggiugne che, se
« per aver trovata una parte di sè, non cerca
« tutta sè, pure è tutta a cercarsi. È dunque di-
« nanzi a sè medesima, e non si ha nulla a cer-
« care: nè manca quella che cerchi, ma quel che
« si cerchi. Poichè però tutta cerca sè, non le

« manca nulla di sè. — Ovvero se non tutta cerca « sè, la parte forse, che è già ritrovata, cerca quella « parte che non è ritrovata ancora: così, non sarà « più la mente che cerca sè, quando nissuna sua « parte cerca sè. Stantechè la parte, che è ritro- « vata, non cerca sè: e quella parte, che non è « ritrovata ancora, neppur essa cerca sè, dappoichè « è cercata da quella parte che è trovata di già. « Per concluderla, poichè nè tutta la mente cerca « sè; nè nissuna sua parte cerca sè, la mente non « cerca sè punto nè poco [1] ».

Tutte le ultime arrecate sono parole di sant' Agostino: io veggo quanto stretta e dura sia la dialettica che vi si adopera: e forse avrei potuto slargare quegli argomenti e ridurli più agevoli. Pure non ho voluto, perchè scrivo a lei: e perchè m' importa di sprecare poca carta e punto tempo. E poi le dirò, che a me questo ragionare stringato e misurato piace assai: piace tanto, quanto la frase splendida e calda in poesia, la famigliare e modesta nella novella. Mi par che la scienza abbia ancora i suoi dritti e i suoi privilegi: e che da quello scrivere slombato e sbiadito e stemperato che usa a' più oggi, sia per risultare assai più danno che utilità. Dicono, si debba scrivere così perchè intendano tutti: sarebbe di certo bene: ma a me pare quel mezzo adatto solo a non fare intender nulla o frantendere tutto, e tenere gli altri in bilico, nè capaci

[1] Aug. *De Trin.* lib. X, c. IV, 6. — *De Gen. ad litt.* lib. VII, c. XXI, 28.

di risolversi, se l' autore stesso abbia inteso o no. La concisione nella formola del concetto non pure non è contraria alla chiarezza, ma l' è necessaria: nelle molte parole se ne sperde il sugo, se ne spreca l' intero, restano alle mani le parti non potute nè sapute più raccozzare in un tutto. So che i mediocri e i mediocrissimi poi sono assai più contenti di appiccarsi a quella parte che intendono, soddisfatti di pure intendere qualcosa: e buon pro, se non cicalassero poi e scribacchiassero e mettessero così un grandissimo tramestio nella scienza e ne impedissero l' avanzamento. Io mediocre e mediocrissimo ho assai più obligazione ad un autore che mi sforza a pensare per intenderlo, che non a uno che, mostrandomi agevole tutto, mi faccia pigliare scambio su tutto. Ritorno a bomba.

Voi avrete già visto di per voi, come il grande Ipponese reputi l' atto della cognizione di sè, radicale, essenziale, primario all' anima: e sostenga che codest' atto d' intellezione di sè l' abbracci e comprenda tutta, movendo da tutta lei e terminando in tutta lei. L' anima razionale dunque, nel parer suo, è un me intelligentesi, un atto intellettivo di sè: in quest' atto è tutto vita, e la vita è tutto quest' atto. La mente vive; il vivo intende: e quel che intende e vive è. A questo punto prorompono da ogni banda le difficoltà e i dubbi: nè risolvere si possono senza svolgere e chiarir tutta la dottrina del gran Teologo in questa materia. Io lo farò nella lettera di domani. Ora abbiatemi per tutto vostro ec.

LETTERA TERZA

Carissimo Amico,

Stresa.... 1852.

Ero giunto a mostrare, come l'atto primario e costitutivo dell'anima razionale, secondo la dottrina di Agostino, fosse una intellezione di sè; ed avevo fatta promessa di schiarire, sviluppandola, questa proposizione. Mi metto all'opera senza indugio, per venire a termine senza fretta.

Quest'atto primario, che è essenza, ci è guida, esaminandone le condizioni, all'ulterior discoperta dell'anima: ci è criterio a riconoscere e discernere quello che di sua natura si possa affermare e quello che no. Il saper di vivere, d'essere e d'intendere è saper di molti atti ancora: è saper di volere, di ricordarsi, di pensare e conoscere e giudicare [1]; è

[1] Aug. *De Trin.* X, 14.

sapere insomma di tutte le operazioni intime, intrinseche, singolari, proprie dell' anima; intorno alle quali non cade nè può cader dubio mai. Stantechè ancora chi dubita vive; e se dubita di che dubiti, si ricorda: se dubita, intende sè dubitare: se dubita, vuol essere certo: se dubita, pensa, sa di non sapere: se dubita giudica di non dover assentire temerariamente. Di checchè dubiti chicchessia, di tutte codeste cose non deve dubitare: le quali se non fossero, non potrebbe dubitare di nulla [1].

Or qualunque cosa sulla concezione dell' anima si creda appartenere alla sua natura e non si pensi con eguale certezza di lei, appunto per questo, appunto per il dubitarsene o potersene dubitare, non le appartiene. Chi direbbe essere indubbia cosa e non soggetta a contesa, che l' anima sia aere, foco, sangue, cervello, atomi, o simil cosa? Nissuno al certo: nissuno oserebbe affermare, che nel pensiero dell' anima s' includa necessariamente il pensiero di qual s' è delle cose accennate. Adunque, non ne entrano a far parte legittimamente: che il pensiero immediato dell' anima è certo, in ogni suo lato e di sua natura; e non bisogna appiccicargli nulla che certo non sia. E poichè in quel pensiero immediato l' anima conosce sè, e nulla si conosce di cui s' ignori la quiddità, la sostanza, questa appunto dev' essergli notificata in quella cognizione primaria di sè, di questa dev' esser certa. E quando si pensi e si ri-

[1] *Ib.*

pensi deve attendere a ciò solo, di voler esser certa di non esser dessa nulla di ciò, di cui sia incerta, di voler esser certa di esser dessa quel solo, che è solo certa di essere [1].

E di qui germoglia un' altra norma. Qualunque natura, in un pensiero immediato, è pensata dessa, e dessa sola senza mescolamento e frammiscolio di altro. Però l' intenzione semplice di qual s' è singola cosa dà concetto distinto e diverso da quello di qual s' è altra. Basta però ritrarsi a queste cognizioni primarie dirette per distinguere le nature diverse. Oltrechè l' anima razionale non potrebbe a nessun modo pensare ciò che essa è, allo stesso modo che pensa ciò ch' essa non è. Infatti l' aere o il foco è l' un corpo o l' altro, ed una parte qualunque o temperamento di corpo lo pensa sotto forma e per forza imaginativa. Or se ella fosse l' una di queste cose, la penserebbe, quest' una, diversamente dall' altre, non per mezzo, vo' dire, della virtù formatrice della imaginazione, come pensa quelle cose fuori di sè, che tocca con un senso del corpo, ma con un' interiore, non simulata, ma vera intimità e presenza (chè non ci ha nulla più di lei presente a lei); appunto come pensa di vivere, ricordarsi, intendere e volere. Coteste cose le conosce in sè immediate, nè le imagina, quasi le avesse fuori di sè toccate sensatamente, siccome fa delle corporee: dei pensieri delle quali non si deve appiccicar

[1] *Ib.* X, 14, 15, 16.

nulla; e checchè le rimanga astraendo e prescindendo onninamente da loro, questo è dessa e questo solo [1].

Invero, e qui consiste un terzo criterio, l'anima razionale è più intima, più intrinseca, più interna a sè, che non pure i sensibili, i quali son patentemente al di fuori, ma insino le imagini de' sensibili, le quali stanno in una parte dell' anima, che abbiamo a comune colle bestie. Però quando l'anima razionale appiccica a sè qualcosa di sensibile e di fantastico, esce, come dire, da sè. Per ripensarsi adunque senza errore, bisogna che si cerchi in sè, il più dentro sè che può, che non ci ha nulla più di lei intimo a lei: che non vaghi attorno quasi a ritrovarsi smarrita o lontana; che dirizzi e fermi il nervo della volontà in sè medesima, e si pensi sè sola [2].

Il che è malagevole; stantechè ogni atto cogitativo risulti da tre parti: dal fantasma che di cosa corporea, si conserva nella memoria o del tutto o in parte, dalla virtù intellettiva, che vi s' indirizza e se n'informa, e da un atto volitivo che, indirizzan-

[1] Aug. *De Trin.* X, 15. Nella più parte di questi luoghi s. Agostino dice *mens* e non *anima:* quel che segue dimostra, che *anima razionale* e *mente* doveano tornare al medesimo nella dottrina dell'Ipponese. Chi se ne voglia persuadere sin da ora legga *Gen. ad. litt.* VII, 27, dove son recati questi argomenti con maggior brevità, ed è detto sempre *anima rationalis.*

[2] *Ib.* X, 19, 11.

dola e tenendovela fisa, ne la fa informare [1] Di dove scaturiscono due difficoltà per un atto cogitativo intorno all' anima: l' una derivante dalla mancanza qui del fantasma corporeo, a cui bisogna surrogare quella cognizione di sè, immediata, semplice, intellettiva, che dicevamo; l' altra dall' affezione e disposizione della volontà, che se meschiata a' corpi, non sa, nè può, nè vuole svestire di corpo l' anima nel ripensarla [2]. Bisogna cansare queste due difficoltà per cogliere, ripensando, quell' atto radicale, primario, intellettivo di sè che è l' essenza della mente, od anima razionale che dir si debba: e le inerisce sostanzialmente [3] come subietto esso stesso, e non come in subietto [4]. Stantechè se fosse solo come in subietto, non potrebbe escire dai termini del subietto come il colore che è nel colorato e circoscritto nei confini del corpo che investe: dove quel medesimo atto conoscitivo, per via del quale la mente conosce sè, la fa capace di conoscere ogni altra cosa [5]. La notizia di sè, *notitia sui*, non è dunque un accidente dell' anima razionale, è essa stessa, la sostanza sua, il subietto: però non ci ha tempo in cui non si sia

[1] Aug. *De Trin.* XI, 6. — *Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum cogantur ab ipso coactu cogitatio dicitur.* — *Ib.* 12, 13.

[2] *Ib.* X, 11. — Vedi nella seconda lettera.

[3] *Ib.* IX, 5; X, 15, 16.

[4] *Ib.* IX, 5; X, 15, 16.

[5] *Ib.* IX, 5; X, 15.

conosciuta, ed il dì del suo spuntar fuori è stato il dì stesso in cui prima s'è intesa.

Quest' atto unico dell' intendersi si triplica da sè medesimo per due altri che gli si aggiungono, e che si distinguono in quanto atti, s' identificano in quanto sostanza. L' Ipponese non par che deduca a priori la necessità di questa triplicazione, anzi che la colga a posteriori nell' osservazione di quelle parti che si richiedono alla perfezione della natura razionale; che sono l' ingegno, il quale si deriva dall' alto intellettivo, la dottrina, che procede dalla memoria, e l' uso che si radica nel volere da cui s' indirizza a bene l' ingegno e la dottrina [1]. Onde la triplicità della intelligenza, della memoria e della volontà. A me pare che questa trinità misteriosa che si chiude in ogni unità, e ne germina, sia da potersi trovare, anco con ragionamento deduttivo, in ogni atto ideale, reale o morale: e credo sant' Agostino non vorrebbe certo diniegarmelo. Infatti questa triplicità che qui mostra a posteriori nella cognizione diretta e primaria dell' anima, la mostra nel libro nono del *De Trinitate* nel ripensarsi obbiettivo dell' anima [2], e nell' undecimo in ogni atto sensitivo, ricordativo e cogitativo: e la riscontra e la prova da per tutto, dove per via d' osservazione, dove di deduzione. E questa perpetua triplicazione dell' uno ed unificazione del

[1] Aug. *De Trin.* X, 15, 19.
[2] *Ib.* X, 17.

trino, era al tempo medesimo prova e conseguenza dell'unità trinitaria della natura divina. « Dappoichè (non mi so qui negare di aggiungere alcune parole bellissime del mio autore) in quanto ciascuna cosa è buona, in tanto è, in tanto, voglio dire, ha qualche similitudine del sommo bene: e se naturale, retta di certo e ordinata; se viziosa invece, turpe per avventura o perversa. Stantechè le anime, negli stessi lor peccati, non istudiano, — con superba, e arrovesciata, e, per così dire, servile libertà — se non una certa similitudine di Dio. Però ai nostri parenti non si sarebbe potuto persuadere il peccato, se non si fosse lor detto: *Sarete siccome Dii* [1].

A me non è lecito, senza divagare di troppo, seguire l'Ipponese in queste prove e inchieste della triplicazione dell'uno ed unificazione del trino. A me basta dire, come nel pensiero diretto, che ha la mente di sè, trova la triplicità della memoria, intelligenza e volontà, così in un ripensarsi secondo trova la triplicità della mente, che è principio, dell'amore di sè che scaturisce da quel primo pensiero, e della notizia di sè che genera contemplandosi nel vero, e, pronunciata da sè a sè medesima, è il suo verbo [2]. Di guisa che la differenza che corre

[1] *Gen.* III, 5. — Aug. *De Trin.* XI, 8.

[2] *De Trin.* IX. Il nesso dei due libri nono e decimo della Trinità mi par questo: nel primo partendo dalla condizione attuale dell'anima, vi dimostra una triplicità della mente, dell'amore e della notizia di sè: nel secondo, mettendosi a risolvere la difficoltà, come l'anima si sa-

da quella prima cognizione alla seconda è questa: che nella prima l' anima col suo atto intellettivo termina in sè come subietto, nella seconda termina in sè come obietto. Nella prima l' anima razionale si pensa come sè, nella seconda come anima. Nella prima le si notifica la condizione propria, singolare, individua, incomunicabile, sua, e ha una visione di sè non partecipabile con nessun altro; nella seconda le si notifica la condizione universale, essenziale, eterna di ogni anima, e ne ha una visione comune con tutti quegli enti che sono forniti della facoltà medesima [1]. Pure così nella prima l' intelligenza, la memoria, la volontà, come nella seconda la mente, l' amore, la notizia di sè, sono tutti un subietto, una sostanza, una essenza, una vita unica: o ciascuno è il subietto, la sostanza, l' essenza, la vita. Di modo che parrebbe, che la mente non pur abbia da natura un atto intellettivo, che termina in sè, e la fa nota a sè come individuo, ma ancora uno che termina nel vero, e le scovre la mente come obietto, come idea, com' esemplare [2] e la sostanzia in lei: e ci ha bensì precedenza dell' uno all' altro [3], ma logica solamente. Il che davvero io non capisco gran fatto: la notizia

rebbe potuta amare senza conoscersi, s' avanza a studiare la condizione primaria dell' anima, e vi discovre una trinità novella.

[1] *Ib.* IX, 9.

[2] *Ib.* IX, 18.

[3] *Ib.*

obiettiva dell' anima è idea; ed io so assai poco, come un' idea possa esser sostanza e subietto, e vivere; e assai meno comprendo, in che maniera, se il pensiero subiettivo di sè è sostanza dell' anima, possa esserlo a un tempo l' idea di essa.

Qui ci ha errori neoplatonici, dalle cui conseguenze anticattoliche il grande Ipponese non si salva, come vedremo, che a mala pena, e forse rompendo l' ordine e l' armonia tutta della dottrina. Ora vo' seguitare gli errori, e discovrirne la traccia. Una intellezione di sè è dunque la sostanza dell' anima razionale, e s' è rinvenuto partendo dal concetto di vita che si presenta come immediato e primo nel concetto di anima. Adunque, la vita non è sensibile, ma solo intelligibile: e noi non siamo sensibili a noi in quanto anima, ma solo intelligibili, appunto perchè siamo vita, *quoniam vita sumus*[1]. La mente che è *substantia vitalis*[2], è ancora *substantia rationalis*[3]. La notizia o l' idea del corpo è maggiore che non il corpo; giacchè questo non vive, e quella ha una vita nella ragione del conoscente: e qual s' è vita è maggiore di qual s' è

1 *De Trin.* XI, 1.

2 *Ib.* LX, 16; IX, 4. Nel primo di questi due luoghi s. Agostino scrive *animus*, nel secondo dice il medesimo della *mens*. Io non so che in qualche parte s. Agostino faccia distinzione tra *mens, anima rationalis* e *animus:* certo in questi libri della Trinità usa le tre parole promiscuamente.

3 *Ib.* XII. 3.

corpo, non in mole, ma in virtù [1]. La notizia colla quale la mente si conosce, non è incognita a sè medesima [2]. Le idee vivono nel Verbo Divino [3]. Insomma la trasformazione della vita in cosa affatto intellettiva od intelligibile, che è dire in *idea*, è l'error fondamentale di tutta questa parte della dottrina dell'Ipponese.

Di qui derivano altri errori nella teorica della sensazione; la quale, per quanto sforzo faccia, non riesce l'Ipponese a concepire altrimenti che come un'intellezione impura, non riesce a svestirla d'ogni elemento conoscitivo. Nega davvero, che spetti propriamente al senso la qualità di cognizione [4]; ma questo non deriva dall'avere appurata bene la natura del senso, bensì dal non avere colta la natura della cognizione. Vediamolo. Egli parte, nel trattato *Della quantità dell'anima*, dalla definizione Platonica, che *senso sia ogni passione del corpo*, *che non resti ascosa all'anima.* Definizione errata da più parti, tra perchè suppone che il corpo, per sè, sia capace di passione, e perchè ammette che questa passione, per sè, si faccia nota all'anima: dove invece è l'animato che patisce, ed insinchè patisce solo e sente non ha notizia nè pura nè impura del patire e non va oltre all'atto del patire, e dell'agire

[1] *Ib.* IX, 16 — IX, 4.

[2] *Ib.* IX, 8.

[3] Nel commentario all'Evangelo di s. Giovanni.

[4] Non ritrovo il luogo: ma è in qualcuna dell'opere citate: e poi si vede in tutte, chi sappia leggere.

che sussegue in virtù della spontaneità animale. Sant' Agostino non s' avvede qui di questo difetto: dice in vero, e qui [1] e altrove [2], che le passioni del corpo non si tramutano in sensazioni, se non a cagione dell' anima che lo investe, ma con solo il dire che il corpo patisca mostra di scambiare l' impressione, che si potrebbe fare sopra una materia esanime, con la passion vera, a cui andrebbe soggetta, se animata. Comechessia, le correzioni che assai sottili, ma pure insufficienti, fa l' Ipponese alla definizione arrecata, si riducono in una sola ed è, che si debba specificare meglio la natura della passione; stantechè si possa e da una passione del corpo, come da fumo che si veda, arguire del foco che non si veda, e questa cognizione, tuttochè non sensata, si radicherebbe essa pure in una passione corporea; e ancora una passione del corpo, come il crescere delle unghie o de' capelli, potrebbe non sentirsi da sè, ma esser trovata poi per via di raziocinio. Questi due casi s' hanno ad escludere dalla definizione del senso, mentre vi si aggiunge che la passione stessa non debba rimanere ascosa. E questo *non restare ascoso* è nota comune del senso e della scienza, tuttochè altro sia quello, altro questa: allo stesso modo che all' uomo e alla bestia, che pur differiscono d' assai, è comune l' essere animale. Chè non si asconde all' anima checchè gli

[1] *De quant. an.* LI.

[2] *De Trin.* XI.

appaia, sia mediante il temperamento del corpo, sia nella purità dell' intelligenza: e a quel primo si dà nome di senso, a questo secondo di scienza [1].

Io credo che sant' Agostino facesse consistere la differenza essenziale tra il senso e la scienza in questo, che il primo avesse un' azione diretta, immediata, semplice; la seconda fosse un atto riflesso, mediato, duplice. Però andò sempre più accomunando il nome di senso all' operazione intellettiva [2], sempre che questa, come la sensitiva, si fermasse nel suo obietto, contenta di coglier l' idea, quanto l' altra di afferrare il sensibile, ed appunto perchè nell' atto primario ed essenziale dell' anima l' obietto immediato, unico, era l' anima stessa che si faceva razionale, duplicandosi nell' intellezione di sè, appunto per questo usò ad indicarlo in un luogo la parola *sentire* [3], dove aveva usato altrove *intelligere* [4]. Per il che tuttaquanta la teorica, insino ad ora esposta, si può riassumere così: L' anima è vita: la vita è tutta intellettiva ed intelligibile, ma moltiplice; stantechè o essa abbia o l' atto solo del vivificare, al quale, così semplice, si riducono l' atto del nutrire e dell' organizzare, che sono i proprî dell' anima vegetativa: ovvero anche quello dell' intendere attraverso la materia corporea, che è la facoltà del sentire, dote dell' anima sensitiva, ovvero

[1] *De quant. an.*
[2] *Retr.* 1, 1-2.
[3] *De Gen. ad litt.*
[4] *De Trin.*

di più quello dell' intender sè che è l' essenza dell' anima razionale: a cui consegue, dirò più giù come, l' atto dell' intender diretto ed obiettivo del vero eterno, ch' è il senso intellettuale. La vita sosta a quel primo passo nelle piante, al secondo negli animali, al terzo e al quarto in noi, nature ragionevoli [1]. Nel secondo ha la virtù del primo senza esser due, nel terzo la virtù del secondo senza esser tre [2]. Di guisa che la vita in noi è affatto diversa che non sia nelle piante e negli animali. Dappoichè in noi l' unità nostra razionale opera da sè sola, e fa gli uffici che la vegetativa e la sensitiva compievano nelle piante e negli animali [3]. Quando la toccano le afflizioni del corpo, si offende, che, turbato il temperamento del corpo le resti impedita l' azion sua, colla quale lo presenzia e lo regge, e questa offesa si chiama dolore [4]. Quando le membra non si lascino cader così, come sogliono in punto di morte, ma pure s' affievoliscano e s' ammalino, allora l' intenzione dell' anima si turba, come di chi si sforzi a restaurarle scadenti, nè ci riesca [5]. Si potrebbero raccogliere così tra le opere d' Agostino altre più tracce d' un sistema medico, famoso a' tempi de' Padri no-

[1] *De quant. an.* LXX. - *seq.*
[2] *De dogmat. christ. in oper. s. August.*
[3] *De Gen. ad litt.* VII, II — *De Trin.* X, 13 — XI, 3.
[4] *De Gen. ad litt.* VII, 25.
[5] *Ib.*

stri, e che a' nostri dì, forse, modificato, ripiglierà nome e seguito.

Ed io potrei trovare altre più prove dell' interpretazione che io do alla dottrina del mio autore. Potrei mostrare, come, seguendo le speculazioni Platoniche e neoplatoniche, stabilisca i vari gradi dell' anima, in vari passi e trasformazioni e sublimazioni dell' atto intellettivo [1]. Potrei mostrare, come dal non aver fatta nessuna distinzione essenziale tra il sentire e l' intendere, e dall' aver convertito quello in questo, si derivi una teorica stranissima intorno al sentire: del quale, com' è dell' intendere, si sostiene che proceda senza nessuna relazione al corpo, di guisa che l' anima non pure intenda, ma senta ancora e patisca corporalmente, dove il corpo non è; sicchè non pure l' atto intellettivo non sia legato allo spazio, ma nemmanco, poco meno, il sensitivo [2]. Potrei mostrare, come dalla confusione della natura dell' idea con quella della vita o dell' anima si possa ritrarre la spiegazione di parecchie frasi del gran Padre, e chia-

[1] *De quant. an.* 1. c. — I gradi sono: *primus actus, animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsum; in seipsum; ad Deum, apud Deum. Possunt et sic: pulchre de alio; per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem* — *Ib.* 77.

[2] *De quant.* XL, *seq.* 61.

rirsi perchè abbia attinte prove dove noi non faremmo, e che non reggerebbero, se non a condizione di quel mescolamento che non si può nè deve fare [1]. Potrei trovar qui, in questa natura meramente intellettiva dell' anima, la ragione per la quale Agostino dinoti l' unione di essa col corpo con un' espressione platonica troppo e neoplatonica, *adest* [2]: e come appunto per questa maniera di concepire siffatta unione, gli riuscisse malagevole a determinare ed oscura l' origine dell' anima, sicchè non gli cozzasse col domma del peccato originale; e però s' affaticasse a mostrare, che, o che l' anime si reputino create da Dio per ogni singolo uomo o le si suppongano derivarsi nei discendenti *ex traduce* da Adamo insieme coi corpi, o che le siano create *ab eterno* e vengano a' lor tempi mandate da Dio ne' corpi o che, così create, di volontà loro vi s' immergano, quel domma non ne ha ad esser offeso e disfatto, essenziale com' egli è, alla fede cristiana [3]. E potrei infine in queste e parecchie altre accessorie dichiarazioni dilungarmi molto: se non che parte ho rispetto alla pazienza vostra, parte mi tarda di passar ad un' altra parte più nova, più cristiana, più agostiniana della dottrina dell' anima.

Sin qui invero parecchi filosofi moderni, tut-

[1] V. *De immort. anim.* III. — *De quant. an.* V.

[2] *De Gen. ad litt.* VIII. 19 ed altrove.

[3] V. *De lib. arb. Lib.* III. *Ep.* CXLIII, CXC e la CLXVI bellissima a s. Girolamo: e i quattro libri *De anima et ejus origina. De Gen. ad litt.* X.

t' altro che ortodossi, se ne terrebbero contentissimi. Un' idea che si esplicasse e si trasformasse insino a riescir consapevole di sè in una natura umana, la sarebbe cosa, poco meno che Hegeliana, appunto perchè l' è quasi del tutto neoplatonica. Ma noi già abbiam visto qualcosa che ci incomincia ad allontanarcene. Quel senso intellettuale, che dicevano, attigne i veri per un intuito diretto ed immediato. Il gran Tagastense trasse indizio e prova dell' esistenza di esso dall' osservazione dei veri eterni; i quali gli parvero non capaci di scaturire dalla natura umana, come superiori a essa ed indipendenti da essa per loro essenza [1], e come norme direttrici ch' erano, di ogni giudizio intorno ai reali contingenti [2]. E tenne da prima, che la mente umana fosse insin da principio in comunicazione perpetua e piena con tutti i singoli veri, o tutte le idee singole: di guisa che avesse ogni scienza con sè, ed ogni sua coltura quaggiù non fosse che un ricordarsi: dottrina Platonica genuina [3]. Ma più tardi si persuase meglio, che supporre tutto questo era soverchio, e che però bastasse e fosse solamente neccessario che stia presente agli intelletti umani, *quantum id capere possunt*, il lume della ragione eterna, in cui possano riguardare cotesti veri incommutabili: e giudicare o risponder vero di sè o di altro, quando a

[1] *De lib. arbitro* II, 7 - 12.

[2] *De Trin.* IX, 9.

[3] *De quant. an.* XXXIV. — *Soliloq.* Lib. II, e X, n. 35.

sè o ad altro si rivolgano ripensando o pensando [1]. Di guisa che, come l' occhio della carne vede le cose circostanti in questa luce corporea, alla cui azione è stato creato adatto e corrispondente, così la natura della mente intellettuale sia stata costrutta di maniera che, congiunta con naturale ordine alle cose intelligibili per disposizione del Creatore, le veda e le scovra in una luce *sui generis* incorporea [2]. E però io credo, che, se l' Ipponese avesse poi più da vicino applicata questa sua modificazione della dottrina Platonica alla teorica dell' anima, non avrebbe più detto che l' idea dell' anima dietro l' intuito che questa ne ha, si sostanzi in lei: chè questa sentenza è perversion neoplatonica della schietta dottrina Platonica.

Comechessia questa comunicazione dell' anima con qualcosa che non è lei, nè può esser lei, mostra che la natura sua non è di tanta perfezione e compitezza da potersi assolvere in sè medesima: mostra che non è ultima nella scala degli esseri [3]. Poichè l'idea di lei è fuori di lei, e dietro solo l'intuito si sostanzia in lei, la intelligibilità non le appartiene in proprio, ma le è partecipata [4]. Le è partecipata non solo per l' atto logicamente secondo, in cui si ripensa e pronuncia il suo verbo, ma ancora per quel primo, essenziale, primario,

[1] *Conf.* I; IV, 4. VIII, 2. — *De Trin.* XII, 15, 24.

[2] *De Trin.*

[3] *De Gen. ad litt.* VII, 25 - 30 ed altrove.

[4] *Soliloq.* I, 2 - 15.

in cui l'intellezione diventa intelletto di sè medesima, duplicandosi, percependosi, non affermandosi [1]. Dunque l'anima razionale è posta nell'intellezione di sè, non vi si pone da sè: se vi si ponesse da sè sarebbe essenzialmente intelligibile, avrebbe l'intelligibilità propria per essenza e non per partecipazione.

Qui resta spiegato un argomento di s. Agostino, che pare alla prima assai strano. Ed è così: « Ogni vero è vero per la verità: ed ogni anima « perciò è anima perch'ella è vera. Ogni anima, « dunque, ha dalla verità l'essere del tutto anima. « Se non che altro è l'anima, altro la verità. Chè « la verità non patisce mai falsità, ma l'anima « s'inganna spesso. Dunque l'anima, stantechè « sia dalla verità, non è da sè medesima. Or la « verità è Dio: l'anima dunque ha Dio ad autore « dell'essere suo [2] ». — Si badi che altrove dice il Dottor santo, che la verità risiede nell'anima umana [3], e trae da questo, che perchè ella è eterna, però questa debb'essere immortale [4]. Si vedrà la forza della prova, attendendo come il vero sia il reale comparato e ragguagliato all'idea [5]. Or

[1] *De Trin.* l. c. — Vedi *Enarr. in Psalm.* CXLIII. 4. *Psalm.* LVIII, 18.

[2] *De diversis quaestionib.* LXXIII - I.

[3] *Soliloq.* I, 15.

[4] *De immort. anim.* I. 5 - 6. — *Soliloq.* lib. II.

[5] Leggi tutto il secondo libro de' Soliloqui. — *De vera Relig.* XXXVI, — *De Trin.* lib. V, — Vedi Romani. *Saggio*, Sez. VI, p. II, c. 2.

quando questa comparazione sia intrinseca all' ente stesso, vo' dir, quando il reale o l'idea s' unizzino, s' adeguino, si compenetrino affatto nell' ente, di guisa che l' intelligibilità sua sia tanta e così immediata, quanta e come è la realità, allora questa natura di ente è assoluta e da sè. Ma quando invece questa comparazione si debba fare uscendo dal reale, stantechè l' intelligibilità, l' idea sua sia fuori di esso, e o non si sostanzi mai o non immediatamente e necessariamente in esso, allora quest' altra natura di ente è contingente e non da sè. E quando ella fosse cosiffatta, che, non potendo bensì generare nè avere da sè l' intelligibilità propria, potesse pure transostanziarla d' altronde in sè, intenderebbe sè, sarebbe intelligibile a sè e non solo ad altro: dove che quando fosse affatto incapace d' intender sè medesima, sarebbe solo rispetto ad altro, e non avrebbe il sè. Ora, di queste tre nature, di cui le due ultime appartengono senza dubbio all' ordine dei contingenti, la prima, la divina, sarebbe vera in sè, per sè e da sè; la seconda, l' umana razionale, sarebbe vera in sè, si scovrirebbe, cioè a dire, essa stessa vera a sè medesima, ma non vera per sè nè da sè; la terza, l' animata organica e disorganica, non vera in sè, nè per sè, nè da sè, ma solo in altro, per altro e da altro. Però le due ultime nature dovrebbero essere contingenti e create: la prima necessaria ed increata.

Di questo stesso assunto l' Ipponese ha un' altra

prova che par diversa, ma, riguardata ben bene, torna al medesimo. L'anima è vita, ed appunto per questo non è mortale: stantechè la morte cada in qualcosa vivificata, da cui la vita si possa scompagnare, ma non nella vita stessa, a cui il vivere è essenziale e sempiterno [1]. Ma l'anima non è la forma ultima della vita, dappoichè non sia perenne in ogni funzione vitale; ha bisogno di tramutarsi dall'una all'altra, nè tutte può compierle a un tempo e in ogni tempo. È immutabile in parte e in parte soggetta a mutazione: non ha totalità nel suo atto. Dunque, ci ha una vita superiore a essa, infinita, perpetua, unica ed attuata tutta e sempre: che è il principio e la fonte d'ogni vita meno piena e perfetta [2]. Ora, io dicevo, che questa prova del non essere assoluta in sè la natura dell'anima si risolve nell' altra di dianzi: del che, pare a me, resti persuaso chiunque pensi al carattere intellettivo della vita.

Ora, questa natura dell' anima razionale come debb' esser derivata da quella, a cui l'intelligibilità è essenziale e la vita compita, tutta atto e

[1] *De Trin.* X, 6. — *De immort. anim.* XVI. — *Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid erit.... Nam prorsus si tunc moritur animus, cum eum deserit vita, ipsa vita quae hunc deserit multo melius intelligitur animus, ut iam non sit animas quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita quae deserit.*

[2] *De duabus anim. contra Manichaeos.* I. Dalla vita e dalla ragione si leva a Dio, anche negli altri Soliloq. c. 31.

però non mutabile? Si può provar chiaramente come l'una natura, la più imperfetta, non possa esser nè parte della più perfetta nè esser emanata in qual s'è modo dalla sua sostanza. Questi erano errori de' Manichei e de' Priscillianisti. Una ragion sola basta a s. Agostino a torre l'uno e l'altro di mezzo. « Se fosse parte od emanazione « di Dio l'anima, sarebbe a ogni modo incorrut- « tibile e incommutabile. Il che, se fosse, nè sca- « drebbe in peggio, nè avanzerebbe in meglio: e « nè o comincierebbe ad avere in sè medesima ciò « che non aveva o finirebbe d'avere ciò che aveva, « in tutto quello che appartiene alle affezioni sue « proprie: ora, che sia diversa e d'assai la sua « condizione, non ci abbisogna estranio testimone « ad assicurarcene: chi guarda a sè il conosce. « E invano si dice da quelli che voglion l'anima « parte di Dio, che questa sporcizia e turpezza sua « che vediamo negli uomini perdutissimi, e quella « debolezza ancora e malsanìa che sentiamo in tutti « gli uomini, non le derivi da sè, ma dal corpo: « dappoichè importa cercare per qual cagione s'am- « mali quella che, se fosse incommutabile e incor- « ruttibile, per aggiunta di nulla non si può com- « mutare o corrompere; altrimenti non Achille « solo, siccome recano le favole, ma ogni carne « sarebbe invulnerabile, quando verun caso non le « potesse accadere. Non è però una natura incommu- « tabile quella che per qualche modo, per qualche « causa, per alcuna parte è mutabile; e di Dio è

« empio ed irrazionale credere, che sia altro che « veramente e sommamente immutabile. L' anima, « dunque, non è parte ed emanazione di Dio [1] ».

Questa prova si può condurre sopra qualunque delle attribuzioni di Dio, le quali tutte o non cadono punto o assai inadeguatamente nell' anima umana. Ma per farlo ci bisognerebbe entrare nel concetto Agostiniano di Dio, il che non so se sarebbe più bello che inopportuno al presente loco. Ci basti d' aggiungere, che di poche verità l' Ipponese si mostra così sollecito, come di questa della distinzione assoluta tra la natura di Dio e l' anima razionale: onde io non so, quando resterebbe maravigliato a udire certi dottori, non santi ma modernissimi, i quali asseverano con rarissima petulanza, che la tesi fondamentale e primaria del cristianesimo sia la identità della natura divina e della umana. Dove invece la tesi fondamentale è la distinzione assoluta delle due, e la comunicazione graziosa e sovrannaturale dell' una all' altra. Certo a me paiono poche cose così vergognose come di non aver letto il Catechismo: il quale, in qualità sia di storia, sia di scienza, sia di fede, è il libro di maggior rilievo che vi sia o possa essere al mondo.

Scusate la digressione: ecco che torno in via,

[1] *Ep.* CLXVI, 3; dove dice solamente *pars Dei:* ma l' argomento è il medesimo contro i due errori. Vedi *Contra Priscillianistas et Origenistas* I. — *De Gen. ad litt.* VII, 3.

ed aggiungo che, se l'anima razionale non è della sostanza di Dio, non è punto più dalla sostanza della materia o da quella dell'anima irrazionale. E come da quella, cioè dalla sostanza di Dio, non si derivi, l'ho detto sin dal principio di questa esposizione: e che, neppure da questa dell'anima irrazionale risulta chiaro a chì riguarda come, se s'ammettesse un processo naturale e spontaneo dall'anima irrazionale alla razionale, si dovrebbe ammettere altresì da qualcosa di più incompiuto, incoato, imperfetto, che l'irrazionale non è, a questa stessa; sinchè di questo passo si giugnesse alla materia, cioè a dire all'atto più imperfetto che ci sia, donde comincierebbe un processo, che si continuerebbe insino all'anima razionale, anzi insino, chi sa, a Dio [1]. Il che non si può accettare, perchè così si cadrebbe nell'assurdo già rifiutato della generazione della sostanza vitale dalla sostanza corporea, e perchè s'invertirebbe l'ordine delle sostanze [2]. Stantechè sia dall'anima che si deriva l'atto del vivere al corpo, e non all'inversa [3]. Ancora tra le due specie di anime non corre nessuna similitudine, e per quanto la più perfetta tra le

[1] *De actis cum Fel. Manichaeo* II, 21. — *Contra Fortun. Manichaeum. Disp.* I, 11. — *De Haeresibus* 46. — *De civ. Dei* XII, 23. — *De anima et ejus orig.* I, 4; II, 5; ed in moltissimi altri luoghi.

[2] *De Gen. ad litt.* VII, 12.

[3] *Ib.* VII, 21 *seq.* ed altrove. In questo punto s. Agostino tiene una dottrina assai ardita, ed affatto neoplatonica: che rigettò poi V. *De immortal. an.* 24 *Rectract.* V. 3.

due si perverta e peggiori, mai non riescirà a rassomigliare alla più imperfetta meglio che a sè medesima [1]. Ci ha una graduata progressione tra gli enti: ma ad ogni passo interviene, almeno come prima dispositrice, una volontà assoluta e fuori di ogni serie, che l' avanza da sè [2].

Ora, poichè nè l' anima irrazionale si può tramutare da sè o per opera altrui in razionale, nè il corpo in anima, resta a vedere, se Iddio abbia, come da una materia *sui generis*, spirituale, ricettacolo e grembo universale, fatta l' anima umana. Stantechè, sendo questa soggetta a mutazioni, possa parere ch' essa abbia oltre la natura sua propria una materia, in cui peggiori e migliori. — « Se non che codesta materia spirituale, se « ce ne fu alcuna donde l' anima fosse fatta, o « se ce n' ha alcuna, donde l' anime si fanno, chè « è essa stessa? Qual nome, quale specie, quale « uso ha tra le cose create? Vive o no? Se vive, « che opera? Che conferisce agli effetti univer- « sali? Vive una vita beata o misera, o nè l' uno « nè l' altro? Vivifica nulla? O ancora di ques- « t' atto è schiva e riposa oziosa in qualche se- « creto recesso dell' universo senza vigile senso e « senza moto vitale? Or, se non ha punto nis- « suna vita, che forma è mai incorporea e non

1 *Ib.* VII, 14.
2 *De Gen. ad litt.* VII, 14.

« viva materia di una vita futura? O gli è falso o « troppo ascoso [1].

Esclusa ancora quest' ipotesi, non remane se non dire, « che l' anima razionale almeno e di certo « la prima del primo uomo, sia recata per un atto « proprio, singolare, immediato di Dio in una sua « natura propria che non è nè corpo, nè Dio, nè « vita senza senso, quale si può supporre negli « alberi, nè vita senza mente razionale qual è nelle « bestie; ma vita ora minore che quella degli an- « geli, e che sarà per essere ciò ch' è quella degli « angeli, ove abbia vissuto secondo il precetto del « Creatore suo [2] ».

E nè l' atto volontario creativo è sostanza egli stesso dell' anima, ma è solo causa distinta da lei, effetto di esso; e però l' anima è creata dal nulla. Il che ad alcuni ripugnava di consentire, parendo loro di dire così, che sia nulla la volontà di Dio che la crea. A questi si deve dimandare, se « cre- « dano veruna creatura essere stata fatta dal nulla. « Che se nol credono, s' ha a temere, che non in- « troducono una cert' altra natura, cui se Dio non « avesse come materia soggetta a sè, non avrebbe « per avventura potuto trovar onde fare qualunque « cosa ha fatta. Chè, quando si cerca onde Iddio « abbia fatta una sua creatura, se ne cerca una « materia: com' è il legno al fabro, o qualunque

[1] *Ib.* VII, 9 - 10. Dove si posson vedere altre prove.
[2] *Ib.* 30.

« altro corpo, cui se non avesse, non potrebbe
« a verun patto fare quelle cose che dalla sua
« arte si esigono. Quando adunque si risponda
« *dal nulla*, che si risponde altro, se non che non
« ci sia stata nessuna materia soggetta che non
« abbia fatto egli stesso, e cui se non avesse avuta,
« non avrebbe potuto far nulla! Di certo una ma-
« teria del mondo, la quale dovunque si riconosca
« nelle cose mutabili *e corporali*, è stata costituita
« da quel medesimo da cui è stato costituito il
« mondo. Per il che ancora quando Dio abbia fatto
« o faccia da qualunque altra cosa, non ha però
« fatto o fa da cosa che non abbia fatto egli stesso.
« Di guisa che, messa un po' da banda la natura
« dell' anima, se riconoscono che Iddio abbia fatta
« qualcosa dal nulla, badino e guardino che, qual
« s'è cosa ella sia, di certo l' ha fatta per un
« atto volontario: non di certo, a mal suo grado,
« avrebbe fatto nulla: e non per questo sarà nulla
« la volontà stessa, perchè di volontà sua sia stata
« fatta da lui alcuna cosa dal nulla. Anzi di tanto
« non si dice *nulla* la volontà sua, in quello che ha
« fatto dal nulla, che si attribuisce a essa tutto [1] ».

Ebbene, in questo medesimo senso s'intenda la creazione dal nulla dell' anima razionale, natura spirituale, *sui generis*, singolare, come ogni altra prima,

[1] *Contra Priscillian. et Origenist.* 2. — Queste parole potrebbero servire contro all' ultima filosofia moderna, la nuova di Schelling, che frantende allo stesso modo la creazione dal *nulla*.

corporea o no. Non pure non c' è stata materia non derivata da creazione divina, di cui sia stata fatta l' anima; ma non c' è stata tampoco, come ho mostrato, una materia antecedente ad essa, e creata anch' essa, di cui Dio l' abbia fatta. E l' ha fatta immortale; che è condizione che le viene dalla perennità essenziale dell' atto intellettivo, radicato e fiso nel vero, e dall' impossibilità di convertirsi in altro che anima non sia [1], e d' avere cagione di distruzione e di morte. È vero, che tutti questi argomenti d' immortalità non arguiscono quella personalità oltramondiale che abbisogna alla coscienza morale. E questa personalità, invero, tuttochè la fosse profondamente creduta dall' Ipponese, pure la trovo, bensì, sempre supposta da lui, ma non mai dimostrata. Il che credo che sia, perchè, ponendo l' atto essenziale e primario dell' anima in intellezione di sè, tenesse per certo ed evidente, che dove si parlasse della perennità dell' anima razionale, si dovesse intendere della perennità di questo *sè* che la costituisce intellettiva e viva e tutto quel ch' essa è [2]. Or, chi potrebbe dubitare

[1] *De immort. anim.*

[2] Nel libro *De quant. anim.* 69. S. Agostino ha queste strane parole intorno alla pluralità delle anime: *De numero vero animarum nescio quid tibi respondeam... Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera: nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis: nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppe-*

dell' altezza della natura dell' anima intellettiva, purissima cosa, superiore ad ogni altra creatura, fuori che all' angeliche, media tra Dio e la materia, immortale, semplice, e tanto distinta dal corpo, che non può compiere i suoi atti più elevati e propri senza astrarne e quasi sdimenticarsene [1]?

E qui pongo termine, e vi chieggo scusa da capo, d' essermi dilungato più sopra un solo Dottor cristiano, che sopra tutti gli antichi filosofi. Non ho nessuna buona ragione dell' aver distribuito così disugualmente il mio spazio, se non questa, che le dottrine del primo sono assai meno conosciute, che non quelle degli altri; e che la bontà vostra rimedia tanto alla mia importunità, quanto la vostra dottrina alla mia insufficienza. Credetemi tutto vostro ec.

tit. Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi, perferam. — Non le tocca nelle Retratt.: io non so troppo bene risolvermi, che senso dar loro: perchè non trovo aiuto di spiegazione probabile altrove. Vedi s. Tom. *Summa*. 1. 762 *ad* 6,

[1] *De Gen. ad litt.* VII, 20, 26.

LETTERA QUARTA

Carissimo Amico,

Stresa..... 1852.

La censura della dottrina Agostiniana, che ho esposta nella lettera precedente, verrà insieme con la censura dell'altre a quel punto che mi converrà toccare del sistema che io prediligo e tengo per vero. Chè una censura non si può fare, se non assai imperfettamente ed inadeguatamente, ove non si faccia dietro qualcosa di già ben fermo e dimostrato nella mente del censore e di ben dichiarato alla mente del lettore. Ora farò invece un gran salto di parecchi secoli; e non vorrò cansarlo coll'approssimarmici mediante alcune generalità, che dimostrassero come e quando la filosofia Aristotelica pigliasse il luogo della Platonica a far di compagna ed aiuto alla Teologia cristiana. Invece di divagare e di dir troppo e nulla ad un tempo, preferisco di venire a un tratto all'esposizione della dottrina d'Aquino sull'anima, dot-

trina calcata sulle orme dello Stagirita. Qui si vedrà dal principio cristiano fatta trasformazione ancora più grande che non fece nella dottrina Platonica.

E invero agli scrittori ecclesiastici del secolo quarto sarebbe paruto assai strano di pensare, che la teologia avesse dovuta un dì, al secolo duodecimo, e prima e dopo, far suo pro della sentenza Peripatetica, e mostrarla conforme alla fede. S. Agostino scrive, non ricordo ben dove, queste parole sul la teorica che appartiene ad Aristotele, e ch'egli assai più acuto che dotto, ed assai più dotto che erudito, credeva inaudita: « Di certo, qualunque cosa « si metta di mezzo, qualunque passo s' interponga « e si faccia precedere, se il corpo è la materia « dell' anima irrazionale, e l' anima irrazionale è « materia della razionale, senza un dubbio, il corpo « è la materia dell' anima razionale [1] ». — Or, che vuole altro Aristotele, se non che l' anima sia un atto del corpo, che diviene potente a farlo scaturire da sè mediante l' organismo e che l'anima intellettiva si estrichi dalla sensitiva, come la sensitiva dalla vegetativa?

Un vescovo Emeseno, Nemesio, ha lasciato uno scritto intorno alla natura dell' uomo, che è stato per più tempo attribuito a s. Gregorio Nisseno. Al secondo capo in cui tratta dell' *anima*, ha fra l' altre la censura dell' opinione di Aristotele che egli pone

[1] *De Gen. ad. litt.* VII, 12.

tra coloro che negano, l'anima esser sostanza [1], e vogliono sia una qualità. Che è altro, dice egli, in fatti, la *entelechia?* Aristotele pone tre maniere di sostanza; l'una e la materia, che serve di sostrato per sè non è nulla, ma ha potenza a generarsi; l'altra è la forma e la specie, secondo la quale la materia si specifica: e la terza è il *tutti e due*, il generato dalla specie e dalla materia, com'è appunto l'animato. Ora, la materia è potenza: la specie, *entelechia;* e questa si pensa in due modi, sia, exempligrazia, come scienza, sia come il contemplare secondo scienza; sia, vo' dire, come disposizione e prima dell'atto, sia come l'atto: e però appunto Aristotele chiama prima entelechia la disposizione, e seconda l'atto. Così nell'occhio, il soggetto è la materia dell'occhio che riceve la vista e che si chiama anch'essa, equivocamente, occhio; la prima entelechia sua è la vista stessa, che gli dà il poter vedere; e la seconda è l'atto stesso col quale vede. Or, proprio alla stessa guisa è dell'anima; come la vista, generatasi nell'occhio, lo perfeziona; così l'anima, generatasi nel corpo, perfeziona l'animale. Di guisa che non possa mai essere anima senza corpo, nè corpo scompagnato da anima; statechè non sia veramente corpo l'anima, ma appartenga al corpo, e per questo sussista nel corpo e in un tal corpo; e non sussista per sè. Ora, in prima questa teorica deriva da una considerazione parziale dell'anima,

[1] *Nem. De natu. hom.* II. Ed *Oxon. p. 41.*

da sola l'osservazione della sua parte passiva, donde s'allarga a determinare sul tutto: di poi vi si dice, che il corpo abbia potenzialmente la vita in sè. Ora il corpo che abbia in potenza la vita, dev'esser prima corpo in atto, e corpo in atto, non può essere prima di ricevere la specie: chè prima è una materia inqualificata e non corpo. Di conseguenza, è impossibile, che ciò che non sia in atto, abbia potenza a generare qualcosa da sè. Se poi anche il corpo è in potenza, come il corpo in potenza può avere in potenza la vita in sè? Soprattutto ch'egli è sibben possibile nelle altre cose di averle senza farne uso, come d'aver la vista senza vedere; ma impossibile per l'anima, che ad ogni funzione del corpo è richiesta in atto. Oltre a che, Aristotele pone immobile l'anima, e dice che move il corpo, come la bellezza move noi, senza moversi essa. Se non che la bellezza move noi già mobili: il corpo è egli già mobile di per sè, che possa esser mosso dall'anima, senza ch'essa si mova? Lo Stagirita ha scambiato la prima generazione del movimento con la seconda: la prima è del movere l'immobile, e questa cade nella prima animazione del corpo: la seconda è del movere altrimenti il già mosso, e questa cade nelle operazioni secondarie e successive. L'anima, invece, è in un moto perpetuo che principia e termina in sè, e l'immobilità le è morte. Ancora, spiegata a questa maniera la natura dell'anima, non si risolve il problema del sapere come qualcosa di così disgregabile e dissolvibile, come il

corpo è, sia tenuto insieme: al che abbisogna una sostanza semplice che nell' unità sua lo raccolga e contenga (1). Infine l' anima dietro i principii Peripatetici, non può esser altro che mortale (2).

Io non voglio esaminare e discutere di quanto si diparta dal vero l' interpretazione di Nemesio: non molto, di certo, al parer mio. E quel che vi si possa notare di non esatto e profondo non toglie che le sue obiezioni non sieno giuste in gran parte, e non chiariscano alcune modificazioni che vedrem fatte alla dottrina Peripatetica dall' esigenze cristiane. Io non voglio osservar altro, se non che Nemesio, così avverso alla sentenza aristotelica, ebbe opinione, che le anime razionali preesistessero (3). Questo errore era tanto cansato con Aristotele, quanto incontrato inevitabilmente con Platone: e si può dire in universale, che quante difficoltà dava la teorica del filosofo Ateniese a tutti i dommi che esigono il concetto concreto e pieno dell' individuo umano, fatto d' animo e di corpo, tante ne dava la teorica dello Stagirita a tutti quegli altri che domandano un concetto purissimo e spiritualissimo d' un' anima non peritura. Le agevolezze, offerte dalle due parti, stavano in ragion contraria.

Chi volesse, potrebbe vederlo nelle dottrine teologiche dell' Aquinate: il quale appunto mostra e dice, che l' uomo non sia solo l' anima, ma il com-

(1) *Nem. De natu. hom.* II. Ed *Oxon.* p. 74.

(2) *Ib.* 74.

(3) L. c. Vedi la nota a p. 62 in fine del vol. app. p. 62.

posto dell'anima e del corpo. Stantechè, a dire che sia solo l'anima, bisognerebbe dimostrare, che il sentire competa all'anima di per sè: invero, quando questo si facesse, come l'intendere non ha bisogno del corpo, si troverebbe, che tutte le operazioni dell'uomo si possono compire con sola l'anima. Or, ciascuna cosa è ciò che opera le operazioni di essa. Se il sentire e l'intendere, adunque, si operassero dall'anima sola, l'uomo sarebbe essa e non altro (1). Se non che il caso è, che il sentire, senza il corpo, non ha luogo: nel vedere, la pupilla si muta per la specie del colore, e così accade la sensazione della vista. Però, sendo che abbisogni la pupilla alla visione, e così qualche altro organo corporeo agli altri sensi; sendo che non possa attuarsi la virtù sensitiva senza il corpo; sendo perciò infine che tutte le sue operazioni non si compiano da sola l'anima, l'uomo è il composto di anima e di corpo (2).

Or, che è l'anima? L'atto del corpo naturale organico che ha in potenza la vita: è la definizione dello Stagirita che il nostro sommo Italiano accetta da principio del tutto, ma poi quasi di nascosto va trasmutando e trasformando. Poichè è assai strano a vedere un ingegno di tanta possanza e vigoria ed inventiva, com'è quello di Tommaso d'Aquino, seguir la traccia del tiranno delle scuole così fidamente e

(1) *Summa*, 1. *pars*. LXXV, 4 in concl.
(2) *Ib*. 3. in concl.

strettamente, che paia quasi temere di esser colto a vagar fuori per un sentiero scoverto da lui. Ed è mirabile assai volte, come si sia potuto persuadere lui e persuadere altri, ch'ei si tenesse alla dottrina genuina del Peripato: nè gli sarebbe potuto riuscire, se l'opere d'Aristotile in quella maniera di traduzioni, nelle quali si leggevano al medio evo, non avessero dato appicco ad assai maggior varietà d'interpretazioni e conciliazioni, che non danno ora nel testo greco: che è pur molta. A me, a vedere quegli acuti teologi lavorare d'intorno alla filosofia Peripatetica per fondarci su un sistema acconcio al cristianesimo, par vedere gente affaticata intorno ad una gran rovina d'un immenso palagio, di cui sia smarrito il disegno, e che voglia, raccozzando que' sassi e que' marmi sconvolti e discompagnati, rifar su un nuovo edificio con nuovo e assai più duro cemento, ma con quel medesimo disegno, secondo l'immaginano e tempi e circostanze diversi gliene suggeriscono i tratti. Questo lavorio continuo, al quale quegli uomini grandissimi si trovaron forzati dalle condizioni delle lettere e de' tempi, avvezzò ed addestrò le menti a quella tanta acutezza e tanta forza, che a noi ora, cicalatori liberi, riesce così malagevole ad uguagliare, quanto facilissima a deridere.

Comechessia di ciò, torno all'anima e a s. Tommaso. La definizione dello Stagirita presentava poche difficoltà a' dommi, insino all'anima intellettiva; perciò fu quasi accettata del tutto ed accolta, in quel

che spettava alla genesi e natura dell' anima sensitiva e vegetativa. Il presupposto [1] immediato che quella definizione esigeva, si era che l' anima sia principio primo di vita nelle cose che vivono, stantechè animati si dicono i viventi, inanimati i privi di vita. Ora, a un corpo, si può bensì attribuire d' essere principio ma non per sè, e però non primo, sibbene in quanto tal corpo, in quanto messo in tal condizione o disposizione, in quanto però ricevente l' attitudine a vivere e vivificare da altro che sè, da ciò che gli dà l' atto dell' esser tale. Quest' atto è il principio fontale della vita sua: appunto l' anima. La quale però non è corpo, ma atto del corpo, al modo stesso che il calore, che è il principio del riscaldamento, non è un corpo, ma un atto di corpo.

Se non che donde scaturisce quest' atto? Dalla materia. Ma or come, se la materia è una potenzialità pura, una passività mera ed indefinita? Tant' è: *educitur de potentia materiae* [2]; materia ch' è ministrata dalla madre nella generazione, e lavorata e trasformata dal seme maschile. Se non che tutti gli agenti che lavorano entro a questo seme sono corporei ed operano estricando la virtù corporea che contengono [3]. E son tre, il calore, lo spirito e l' umore [4], tra i quali il primo ha

(1) *Summa* 1ª. pars. LXXV. 1. *Concl.*
(2) *Ib.* XC, II, *ad* 2. *Quodlib.* XI. V. varie volte.
(3) *Summa* CXVIII, I, c.
(4) *Ib.* 2ª. *pars.* CXLVII, *ad* 1.m.

ragione d'istrumento, il secondo di fecondante, il terzo di tegumento ([1]). Se non che tutto il seme non opera per virtù propria, ma per una virtù comunicatagli dall' anima del generante, la quale, come più potente e superiore ch'essa è, non pure può operare senza mezzo, come foco genera foco, ma ancora mediante il mezzo del seme, e, spiegata così la fonte della forza trasmutativa del seme, si cessano gli assurdi che verrebbero dall' attribuirgliela in proprio ([2]).

Dicevo, questa forza operare sulla materia offerta dal principio femmineo nella generazione. Se non che qui giace un effugio. Questa materia non è già la primaria, la potenzialissima, ma una già attuata in parte: stantechè contenga in sè l' anima vegetabile, raccolta quasi ed accovacciata in un primo atto, come è la sensitiva ne' dormienti ([3]). E sovra qnesta operando la forza seminale, la riduce ad un atto secondo suo proprio d' attrarre l' alimento: e poi la trasmuta in un' anima sensitiva. La quale appena giunta a un grado sufficiente comincia ad operare da sè, in disparte dall' anima

([1]) *Ib.* 1. *pars.* CXLVIII, I, *ad* 3.m.

([2]) *Ib.* 4. *Prat.*

([3]) *Ib. ad* 1m. Questa è la *virtus activa quae est in materia* (*ib.* II, c.): la quale diventa passiva rispetto al seme, e però la madre non coopera attivamente alla generazione: che è una tesi necessaria ad intendere il modo della generazione umana del Verbo (*ib.* 3. *pars* XXXII, IV, *o.*)

del generante, al complemento del corpo, per via e per modo di nutrizione e d' aumento ([1]).

Pure si badi: non è nè l' anima vegetabile essa stessa, nè il seme, che si trasmutano in anima sensitiva: quella è il subietto dell' operazione di questo, e si guasta e si corrompe e si perde nello stesso punto che il seme, scioperata e consumata quella virtù comunicatagli, finisce di essere, quando si dissolva quell' umore, si disperda quel calore, e si dilegui quello spirito ([2]), che lo costituivano. Il frutto, il prodotto di questa forza passiva ed attiva, è novo, non è l' una nè l' altra: e l' Aquinate si contrappone, sì a coloro i quali all' anima vegetativa sovrapponevano la sensitiva, e alla sensitiva l' intellettiva; e sì a certi altri, i quali calcando, al parer mio e forse a quello ancor dell' Aquinate ([3]) più da vicino le orme di Aristotele, tenevano che l'una anima germogliasse dall' altra. Tutti questi convenivano nel tenere che l' anima inferiore fosse in potenza l' altra superiore, ma discordavano circa la maniera dell' esplicarsi di questa potenza, i primi facendo convivere nella forma più svolta ed ultima la triplicità dei germi, i secondi no ([4]).

Ai primi l' Aquinate obbiettava che, se ciascuna

([1]) *Ib.* 1. *pars.* CXVIII, I, *ad* 4.m.

([2]) A nessuno faccia velo questa parola: essa ha sei sensi nel linguaggio di s. Tomaso, tre de' quali sono, *vento, aere*, *fiato.* — *Summa* 1. *pars.* VLI, III, *ad* 4.m.

([3]) *Summa* 1. *pars.* CXVIII, III, *ad* 2.m.

([4]) *Ib.*

anima è un atto, e così una forma del corpo, quando fossero state tre le anime, l' animale che per l' una era vegetabile, per l' altra sensitivo, per la terza intellettivo, non riescirebbe più semplicemente uno; stantechè ciascuna cosa com' è, così è una. Di guisa che non pure non si debba ammettere dietro questa ragione una triplicità di anime, ma negare ancora, che nel corpo, comechessia animato, ci sia una qualunque disposizione od atto precedente all' informazione dell' anima. E qui sta la causa di quell' effugio notato più su, di quell' anima vegetabile, raggomitolata, non si sa come, nella materia. Un' anima dovea essere forma immediata della materia, almanco in ordine all' animazione ([1]). La prima determinazione dovea sempre essere, qual si fosse, un' anima. Atti precedenti, per via dei quali quella materia si fosse andata via via organizzando e pigliando atto di sostanza corporea, non si potevano supporre: stantechè non sia possibile concepire nella materia qualcosa d' anteriore a ciò ch' è primo nell' ordine degli atti. Or primo, fra tutti gli atti, è l' essere in atto: e ciò che il dà a chechessia si chiama forma. E se gliel dà semplicemente, è forma sostanziale: se gliel tramuta solo e modifica da quel che già è, forma accidentale. La prima fa il subietto; la seconda il fa tale o

([1]) Dico così perchè la forma elementare era riputata anteriore a questa dell' anima vegetabile (*ib.* 1ª. *pars*, LXXXVI, I, c.).

tale (1). È patente, che l' anima sia della prima specie: sendochè appunto il corpo acquista da lei l' essere in atto quel ch' egli è. Non istà dunque di mezzo l' organismo, o vo' dire, una serie di forme accidentali tra l' anima e la materia: l' animazione è immediata, e si genera e si lavora dietro di lei l' organismo del corpo. Però la prima forma immediata della materia è l' anima vegetabile; poi questa si corrompe, e diviene seconda forma, immediata ed unica anch' essa, la sensitiva. Se non che questa seconda è più ricca e gagliarda, che non la prima; stantechè oltre alle virtù proprie sue, abbraccia, accoglie ed assume in sè le virtù della prima, è adatta, vo' dire, non pure a dare al corpo le funzioni del senso, ma quelle ancora della nutrizione, e tutte l' altre che al vivere appartengono (2). Chè questo è della natura delle forme, che ciascuna superiore e più perfetta abbia, oltre alla virtù sua propria, quella dell' inferiore e meno perfetta (3).

Ora mi convien dire ciò che l' Aquinate rispondesse a quegli altri, che volevano dalla forma più imperfetta si germogliasse l' altra più perfetta, senza corruzion della prima, e per un movimento spontaneo e naturalissimo di sviluppo. Diceva, innanzi altro, una forma sostanziale non potesse, permanendo sè, ricevere il più e meno: stantechè l' essere so-

(1) *Summa* 1ª. *pars*. LXXVI, IV. *o*. VI. *o*.

(2) *Ib*. CXVIII, II, *ad* 2.m.

(3) *Ib*. LVI, I. *c*. III, *c*. *ad* 4.m.: VI, *c*. *e*. *ad* 3.m: CXVIII, II, *ad* 2.m.

stanziale di ciascuna cosa stia in un checchè d' indivisibile: ogni aggiunta o diminuzione tolga via quell' atto d' essere, e ne dia un altro: di guisa che, come nei numeri ogni aggiunzione d' una unità fa mutare di specie al numero, così accade alle forme sostanziali per ogni cangiamento. Però una forma sostanziale non viene, se l' altra non va: dire, che la sopravegnente nasca e pulluli dall' anteriore e che un' unica ed identica forma di numero rivesta specie diversa, è equivocar di parole [1]. Ed ancora (e questa è ragione osservabile, perchè risolve negativamente un problema celeberrimo delle scuole, se, cioè, qual s' è cosa, sia in potenza a qual s' è altra), quando così fosse come costoro dicono, la generazione dell' animale tornerebbe a un moto continuo, procedente dall' imperfetto al perfetto. Ora, questa sarebbe se non un' alterazione continua di un subietto identico, ch' è il concetto generativo degli antichissimi filosofi che ponevano or l' aere, or il foco, or l'acqua, subietto identico, perdurasse e niente si corrompesse o si generasse semplicemente, ed ogni forma nova, quindi, fosse accidentale ed accessoria [2]. Di modo che ogni generazion vera ed assoluta scomparirebbe, ogni generazion di subietti, di sostanze, di forme sostanziali nove. Il che distruggerebbe affatto la natura dell' anima, e tutti i fondamenti della Fisica [3].

(1) *Summa* 1ª. *pars.* LXXVI. IV, *ad* 4.m.

(2) *Ib.* IV, *c.*

(3) *Ib.* CXVIII. II, *ad* 2.m.

Raccogliendo, la genesi dell' anima sensitiva è per via d' agenti corporei, estricanti una virtù corporea ([1]), ed operanti sovra un' anima vegetabile, racchiusa da principio nella materia generabile e che si corrompe appena che l' altra nasce. Per giudicare della natura e della diuturnità di essa, basta vedere le operazioni che le si competono. Sono tutte tali, che esigono necessariamente il corpo, che si posson concepire, insin che il corpo duri, e non si posson più quando il corpo si dilegui e sperperi. Quinci appare, che l' anima sensitiva non ha operazioni sue proprie, ma tutte quante le sue spettino non in proprio a essa, ma al tutt' insieme, al corpo animato. Ora, ciascuna cosa opera a quel modo che è: di guisa che, se l' anima sensitiva non è se non abbarbicata al corpo, non è se non col corpo. Perciò non ha una sussistenza perfetta, divisa e propria ([2]): non ha sussistenza da sè: ed ha l' essere al modo dell' altre forme corporali, a cui non si compete l' essere per sè medesime, ma intanto solo si dicono essere in quanto per via di loro sono sussistenti i composti. E per la ragion medesima il generarsi, il farsi non ispetta loro in disparte, ma ai composti, co' quali e ne' quali sono ([3]): stantechè il farsi è via all' essere ed a ciascuna cosa il farsi si compete così, come l' es-

([1]) *Ib.* LXXV, VI, *ad* 1.m.
([2]) *Ib.* 1ª. *pars.* LXXV, 3. *o.*
([3]) *Summa* 1ª. *pars.* CXVIII, i, *o.*

sere. Ha però l' anima sensitiva ragione di forma sostanziale, ma non di sostanza: perchè di essa non si può dir propriamente, che sia, poichè non ha una sussistenza sua. Non ha neppure, di conseguenza, nome di vero e proprio ente, che è nota di sole le sostanze: dove l' accidente non ha l' essere, se non in quanto solo qualche cosa è per via di esso: sotto il qual rispetto ha nome di ente: siccome la bianchezza che si dice ente, perchè qualcosa è per via di essa bianca ([1]).

Chi volesse ritrarre nettamente da tutto questo, se all' anima sensitiva, secondo l' Aquinate, si spetti la qualità di corporea o di spirituale, non potrebbe con sicurtà. Chè il seme è sibben corporeo, ma non opera per virtù propria, bensì per virtù trasfusagli dall' anima del generante: ed opera non sovra una materia pura, ma sovra una già accoppiata comechessia ad un' anima. Di guisa che la quistione ritorna sempre da capo sulla natura dell' anima del generante e dell' anima generabile. Nè il dire ch' è una virtù della materia quella che tramuta e faziona l' anima decide nulla; stante che si possa affermare con assai miglior fondamento, che questa virtù spetti alla materia, in quanto avviata da quell' anima vegetabile, che non in quanto sè e sola ([2]).

([1]) *Ib.* CX, II, *c.*

([2]) Per dir tutto osserverò, come in un luogo dice, che l' anima intellettiva non può essere uscita dalla virtù inserita nella materia: altrimenti sarebbe incorporea: onde parrebbe risultare, che la sensitiva fosse tale. Se non che

Ciò che a me pare si possa dire, è che l' Aquinate avesse un concetto assai men vivo, effettivo, concreto dell' essenza semplice d' ogni anima che non l' Ipponese; e la riducesse a un checchè logico, la cui realità è asssi malagevole concepire in che stia. L' anima non è corpo, ma atto del corpo: appunto come il calore e la luce non sono corpi, ma atti di corpi. Ora, in prima io non dubiterò se il calore e la luce sieno essenze corporee o spiritali; del che si ricomincia a dubitare a' dì nostri. Qual s' è cosa sieno, le sono le une nature diverse, diversissime dalle altre. La loro determinazione specifica reale è tutt' altro che una medesima, anche quando la determinazion loro generica, astratta fosse una stessa. La prima vide e sentì l' Ipponese, tuttochè nel descriverla scientificamente errasse anch'egli: l'Aquinate fe' sosta alla seconda. Il Vescovo emeseno non se ne contenterebbe, e domanderebbe, come il corpo sia tenuto insieme da questo suo atto, e ne vorrebbe saper meglio la natura effettiva e l' indole. Al che forse l' Aquinate era assai più lontano di poter rispondere, che non ad Aristotile: stantechè questi poteva almeno specificare quell' atto in cui naturava l' anima, mediante l' organismo che tramezzava tra essa e il corpo: e l' Aquinate nol poteva. Anzi qui consiste una modificazione profonda nel

questo passo può essere interpretato altrimenti, e quel che segue mostra perchè io sia inclinato a spiegarlo altrimenti. — *Summa* 1ª. *pars.* VC, II, *c.*

senso della definizion peripatetica: quell' anima vegetabile, ascosa e rannicchiata, qui fa gran gioco. È vero, diceva, il gran nostro Italiano, che l' anima sia atto d' un corpo organico che ha la vita in potenza: ma ciò vuol dire, non che l' anima novamente pullulasse, ma bensì che preesisteva. In quello, di cui l' anima è atto, è già inclusa l' anima, e per l' anima è il corpo, ed è organico ed ha in potenza la vita: allo stesso modo che il calore è l' atto d' un corpo già abbigliato di luce. Vuol dire che l' ha in un atto primo, germinativo, incoato: ma l' ha. Questa potenza non è tale che escluda l' anima, *abijciat animam*, anzi la suppone, la esige anteriore ([1]). Atto del corpo vale, che il corpo s' attua nell' anima e per l' anima ([2]). Si vede come se una obiezione di Nemesio diventava più forte, un' altra più calzante, più pericolosa si risolveva da sè.

Passo ad altro. Dopo detta la genesi dell' anima sensitiva che è comune a tutti gli animali, e così ancora all' uomo, al quale sin qui non ispetta nessun distintintivo carattere, vediamo se ciò basta alla spiegazione della natura umana. Ora patentemente no. Oltre le funzioni del senso e della nutrizione che noi abbiamo a comune cogli animali, ci ha in noi la funzione dell' intendere, che, a divario dalle altre, non si fa mediante nessun organo corporeo.

([1]) *Summa* 1ª. *pars.* LXXVI, *ad* 1.m.
([2]) *Ib.* VIII, *c.* — III, *c.*

Perchè questo si veda chiaro, non posso fare a meno d' esporre succintamente e per sommi capi la teorica scolastica della cognizione, quale si può raccogliere da Tommaso d' Aquino. A Platone, che avea ammesse forme scompagnate e sole, senza concrezione materiale, era bastata una sola virtù prima intellettiva, che consistesse in un fatto spirituale, in un immediato toccamento di quelle forme semplici. Aristotele invece, il quale negò queste forme disgregate e solitarie, e le accoppiò invece alla materia, ebbe bisogno, oltre a questa virtù prima intellettiva, di un' altra che rendesse adatte le forme, così immateriate, a quella passione spirituale ([1]). Quindi sceverò in due funzioni la virtù intellettiva, in una passiva ed in una attiva, la prima, intelletto passibile (νοῦς παθητικὸς), ordinata alla recezione di tutte le forme, e capace di trasmutarsi in tutte; la seconda, l' intelletto agente (νοῦς ποιητικὸς), ordinata all' appuramento di tutte le forme, e capace d' estricarle tutte di dentro alla materia. Al primo, perchè *omnia potest fieri*, gli scolastici dierono più volentieri il nome d' intelletto passibile: al secondo, che *omnia potest facere*, lasciarono il suo proprio ([2]).

Ora, forma si chiama quel checchessia che dà l' esser suo alla cosa; e poichè ciascuna cosa tanto

([1]) *Summa* 1ª. *pars*. LXXIX, II, *c*.

([2]) *Ib.* LIV, IV, *c*. — LXXXIV, IV, *c*. — LXXIX, III *c*. — LXXIX, II, *ad* 2.m.

è, quanto è in atto, la forma e l' atto si convertono. E però ancora l' intelletto in amendue le sue virtù, essendo ordinato all' intellezione della forma, è ordinato all' intellezione dell' essere, dell' atto, della quiddità, della natura intima.

Ma come? non in quanto singolare ed individuata, che è a dire in quanto materiata: ma in quanto scompagnata da materia per via d' una delle virtù intellettive, e ricevuta nell' altra. Chè così è intelligibile la forma, denudata: il divario tra i due filosofi sta in questo, che per l' uno era nuda da sè, l'altro sosteneva che bisognasse denudarla. E così ancora è universale; onde veniva quella sentenza, che il proprio obietto dell' intelletto fosse la natura universale. Or qui giaceva un equivoco: lo Stagirita aveva interpretato, che le forme Platoniche fossero ciascuna sussistenti da sè; e però non credeva che investendole nella materia, e tramutandole di ideali in reali, smettessero l' intelligibilità loro altro che per accidente. Restavano intelligibili potenzialmente; e si facevano tali in atto, svestendole.

L' Aquinate qui fece poca variazione, o almeno non quanta avrebbe potuto col tener dietro ai postulati che esigeva la natura del Verbo divino in cui si contengono tutti i tipi intelligibili perfettamente unizzati. Sdrucì invece più addentro nella dottrina Peripatetica da un altro lato: studiando, ciò è dire, in che modo dovesse essere costituito l' intelletto agente per essere atto al suo ufficio. E rovistando in certi canti del trattato dell' anima

di Aristotele, e seguendo la traccia d' alcune comparazioni usate dal maestro, stabilì, che quell' intelletto dovesse avere un lume, che lo indirizzasse a discovrire nei fantasmi le specie intelligibili da presentare alla percezione dell' intelletto agente; stantechè appunto sui fantasmi cadeva l' operazione dell' agente. Non erano l' istrumento, col quale conosceva; bensì la materia sulla quale operava. I fantasmi, come tali, non erano recettibili nell' intelletto passibile, perchè ancora singolareggiati e individuati; bensì spogliati della parte loro individuante, erano recettibili.

Or, che era questo lume dell' intelletto agente? Doveva essere un universalissimo; perchè se qualche specie intelligibile fosse stata fuori del suo giro, l' intelletto avrebbe avuta monca la virtù propria, e parecchi fantasmi sarebbero stati non conoscibili. Come sarebbe stato atto a scovrire la similitudine, se fosse stato qualcosa non possibile ad assomigliarsi? Però dovea essere come una notizia anticipata e sommaria, in cui tutte quante le altre posteriori si fossero virtualmente ed esemplarmente contenute. Ancora era necessario che fosse la verità, perchè dovea servire a discovrire il vero dei singolari. Quindi una partecipazione della verità sussistente, ma una partecipazione sola, non essa stessa. Una verità esemplata, di cui nel primo suo essere mentale noi potessimo non avere consapevolezza, stantechè infatti non l' abbiamo: ma da cui scaturissero i primi principi dimostrativi, che ci sono

presenti sempre, e di cui ci serviamo, insin da principio, a ragionare ed a percepire. Finalmente non potea essere, che una forma pura, stantechè non ci sia altro d' intelligibile, un atto primo, iniziale, l' *essere* in somma che è assolutamente l' obietto d' ogni intellezione, e l' obietto primario e perpetuo dell' intelletto.

Con questo mezzo di cognizione l' intelletto agente potea discovrire ogni qual s' è specie intelligibile dietro a' fantasmi, astraendo, dopo averli illuminati, il comune che possono avere di dentro al proprio che hanno. Così ogni specie intelligibile, sia più o meno universale, sia ancora la specie dell' ente universalissima, è ripresentata sotto una forma astratta all' intelletto possibile. Ci ha dunque una specie colla quale intendiamo, ed una che intendiamo: quella prima è forma dell' intelletto agente, questa seconda è termine del possibile. I fantasmi fuori della propria azione intellettiva stanno di mezzo tra l' operazione essenziale e primaria dell' uno intelletto, e l' accidentale e secondaria dell' altro. Risguardati rispetto a questa seconda sono detti abbisognare all' atto intellettivo *ratione obiecti :* dove rispetto alla prima, e poi con diversa relazione rispetto alla seconda, *proprium obiectum est ens absolute* ([1]).

([1]) Questa interpretazione mia della dottrina dell' Aquinate tramezza tra quella del Rosmini e quella de' suoi avversarii, tuttochè s' accosti assai più alla prima. Non posso qui esaminare e discutere i luoghi

Or, che ai fantasmi abbisognino gli organi corporei, non toglie che l'atto intellettivo si faccia senza mezzo di corpo. Perchè fosse il contrario abbisognerebbe, ch' essi fossero non pure materia dell'atto intellettivo, ma forma sua: che l'azione intellettiva non se ne servisse solamente, ma ne scaturisse, vi si raggirasse, e vi si chiudesse. Invece non possono diventar materia dell' uno intelletto, senza essere illuminati, che vuol dire intesi, percepiti; nè materia dell'altro, senza essere astratti. È adunque patente, che l'azione pura intellettiva, qual' è, non dimanda organo corporeo.

Oltre a che, se si intendesse per via di organo corporeo, resterebbe impedita la cognizione di tutti quanti gli altri corpi, i quali non avessero natura identica a quella dell' organo; al modo stesso che, se un colore determinato fosse e nella pupilla e in un vaso di vetro, ogni liquore che si versasse in questo parrebbe di uno stesso colore ([1]).

Ci resta dunque lecito di conchiudere, che all'anima umana appartenga un atto in proprio, e non comune col corpo, l'atto intellettivo; e ancora, che, poichè ciascuna cosa è a quel modo che opera, essa

dell'Aquinate, in su' quali fo fondamento. Mi basterà di citarli qui in parte, perchè chi voglia li riscontri: *S.* 1, *q.* V. *a.* II *c* — LV, II *ad* 3.m — LVI, II *ad* 1.m — LVIII. I, II, III, IV, V. — *De verit.* q. X, *art.* IV, V, dove vedi *ad* 5.m; VI, IX. — *Quodlib.* X, *art.* VII; XII, *art.* XI.

([1]) *Summa* 1.a *pars.* LV, II, *o.*

sia e sussista in sè, non appartenendo l' operare per sè, se non a cosa che stia per sè ([1]).

E ch' essa sia incorporea, tra perchè ciò che può conoscere più cose, non può averne nessuna come sua natura; altrimenti quest' una gli torrebbe di conoscere le altre ([2]): e perchè il corpo ha natura determinata e limitata a una serie limitata di modificazioni e passioni ([3]): e perchè infine la specie intelligibile mediante la quale conosciamo, e ch' è il lume della virtù intellettiva, è e debb' essere immateriale: senza che non sarebbe adatta a farci riconoscere la natura comune ed universale ne' fantasmi. Infatti, se fosse materiale, sarebbe individuata, chè la materia è il principio dell' individuazione. Ora, poichè ciascuna azione è secondo il modo della forma, colla quale agisce l' agente, se la forma dell' intelletto fosse individuata, non potrebbe servire che a riconoscere la specie e 'l genere, secondo che è distinto e moltiplicato dal principio individuante nei particolari. Invece serve al contrario: adunque, è di contraria natura, come l' atto intellettivo che vi s' appunta e vi s' informa ([4]).

(1) *Ib.*

(2) *Ib.*

(3) Quest'argomento è difettosissimo: sia perchè l'anima è un *quid* determinato; sia perchè conosce sè, eppure è in sè. Si può perfezionare, congiungendolo co' due che seguono. Vedi Rosmini *Psicol.* 633.

(4) *Summa* 1.a *pars* LVI, II, *ad* 2.m.

E che sia semplice, o vo' dire, non composta di materia e forma. Poniamo infatti, che fosse: forma sempre d'alcun corpo avrebbe ad essere, perchè codesta è essenza d'ogni natura di anima. Or, o l'è forma tutta quanta o per una sua parte. Se l'è tutta, non è possibile che abbia materia in sè, stantechè materia sia qualcosa di meramente potenziale, e forma, in quanto tale, è meramente atto. Ora, potenza mera ripugna ad atto e non può farne parte. Se poi l'anima l'è forma del corpo con una sua parte, ci avrà a essere in lei un'altra parte che sia informata anch'essa da quella, ma se è così, sola quella sarà anima, quest'altra sarà primo animato. Oltre alle quali ragioni, ce ne ha un'altra propria all'anima intellettiva: ed è ch'essa conosce le forme assolute delle cose: or, non potrebbe, se fosse mescolata di materia. Che la materia individua, concretando, le forme: di guisa che, se entrasse a parte dell'anima intellettiva, le farebbe attignere le forme in quella maniera singolare e relativa che fa il senso, ciò è dire, già legate e strette alla materia. Chè tale è la cognizione, qual'è la forma che del conosciuto si riceve nel conoscente (1)

Or, se è incorporea e semplice l'anima, è ancora incorruttibile. Infatti, come non sarebbe? Avendo sussistenza a sè, bisogna che si corrompa per sè, e non per accidente; chè non si vede come una

(1) *Ib.* LV. v, o.

natura sussistente in sè possa corrompersi altrimenti, che per un principio che attinga lei come lei. Ora, non vi ha principio possibile di distruzione che possa attignerla. Dove fosse composizione di materia e forma, si potrebbe concepire separazione della forma, che è a dire, dell' atto, dalla materia: ma quando una natura non sia altro che forma, che atto, l' essere le converrebbe per sè, e non potrebbe scompagnarsene. E poniamo ancora, che vi fosse composizione di materia e forma, non però l' atto intellettivo smetterebbe di 'cansare da sè i contrarî, intendendogli con una forma unica amendue. Ora, al cozzo de' contrarî vengono le corruzioni e le generazioni, e si fanno ne' contrarî: però, all' atto intellettivo davanti a cui si perimono i contrarî, messo e costituito ch' egli è una volta, non può più accadere di venir meno. Del che si può aver segno ancora dal desiderio che ha l' anima intellettiva d' essere assolutamente e perennemente: stantechè appunto desidera l' *essere* così come il conosce: dove il senso, che non attigne l' essere se non in un atto temporaneo, locale e singolarissimo, non desidera se non di congiugnerglisi temporaneamente, singolarmente, e localmente. Or nessun desiderio naturale è invano: e poichè quello del senso è soddisfatto ad ogni sua attuazione, come mai quello dell' intelletto andrebbe a vôto?

Infine, una sostanza perfetta sussistente da sè, una forma, incorporea, semplice, immortale non può

essere generata da una virtù corporea, come l'anima sensitiva: appunto perchè è un principio che trascende la materia. Oltrecchè, essendo immateriale non può venire per generazione: chè solo nella materia e da essa si può pensare generazione, dappoichè questa la trasmutazione d'un contrario nell'altro, e di potenza in atto. Or l'intelletto sovrasta a' contrarî ed è atto. Di più, se fosse generato, sarebbe insieme col corpo, con cui è generato; e morrebbe con esso, nè parrebbe avere un atto suo proprio od ascisso da ogni comunicazione corporale [1].

Nè della sostanza di Dio può esser fatta, perchè Dio è atto puro, e l'anima non è. Stantechè ci sia divario dal dire che non abbia *materia* in sè, al dire che non sia parte *in potenza*. Non ogni potenza si riduce alla materia, come ogni atto si riduce al primo che ha anticipatamente e virtualmente in sè tutti gli altri atti, come infinito ch'egli è. E tutti quanti gli altri ne partecipano non tenendolo in sè come lor parte, il che sarebbe impossibile con un *infinito*, ma accattandone solo la forza del sussistere. Ora, la potenza deve essere proporzionata all'atto; stantechè sia pensata ed ordinata appunto a questo, a riceverlo. Di guisa che la potenza si diversifica secondo si diversifica l'atto: e se ci ha atti di diversa natura, ci ha anche potenze di diversa natura ancora. Ora, gli atti si diversificano

(1) *Summa* 1.a *pars.* DXVIII, II, *c.*

secondo l'ordine che hanno nella processione dal primo: e a ciascun di essi risponde, nella natura che da essi ha il sussistere, una potenza; ma non una materia, se non solo in certa maniera di atti inferiori od infimi, tali da non esistere se non in quella. Nell'anima, dunque, vi può esser potenza, senza esserci materia, una potenza che risulti dall'avere solo per partecipazione l'essere e non da sè e per intero. Onde in lei, come in ogni altra natura spirituale [1], si può distinguere la forma che è l'essenza, la natura sua, la quiddità sua, e che è altresì come la sua materia e la radice della sua potenza, e l'atto del sussistere che gli è solo comunicato, ma appena comunicatogli non trova più modo nè ragione di separarsene, perchè gli spetta appunto in quanto è forma, ed essa non mai cessa d'esser forma. Dal che si conclude che, poichè nell'anima ci ha qualcosa di potenziale, e non è puro atto, non può essere sostanza divina, ch'è tutta in atto, e quindi non possa provenire da Dio, che per via di creazione [2].

(1) *Summa* 1.a *pars*. LIV, III, *o*.

(2) Qualcosa di potenziale, non qualcosa di materiale, è necessario in ogni cosa creata: stantechè se fosse tutto attuato, sarebbe tutt'uno col Creatore, e consisterebbe in un atto permanente, perpetuo ed immobile, e però così incapace di venir dal nulla all'essere, come di ricadere dall'essere nel nulla. Del resto, ognun vede che come la distinzione di potenza e materia è designata solo logicamente, non è possibile di ridurre tutta questa dottrina a perfetta coerenza. La semplicità dell'anima è

Or l' anima intellettiva, così creata, è una forma superiore all' anima sensitiva e la vegetabile: però oltre alla virtù propria deve contenere in sè quelle dell' altre due [1]. Di più ciascuna forma sostanziale non s' investe in una materia, se non immediatamente, e però corrompendosi quella che in quest' ufficio la precedevano [2]. Inoltre l' anima intellettiva non può unirsi, se non in qualità di forma al corpo, tra perchè altrimenti non potrebbe compire gli uffici di quell' altre due, a cui vien surrogata, e perchè non si troverebbe modo, senza ciò, di spiegare come l' atto dell' intendere appartenga a ciascun individuo singolarmente: e perchè infine l'anima intellettiva è quel primo col quale noi operiamo intellettualmente; ora, forma è appunto questo e nient' altro che questo, stantechè sia l' atto, e secondo che ciascuna cosa è in atto, secondo opera [3]. Basta poca riflessione a raccogliere da questi principii e da quelli posti più addietro, che l'anima debba essere creata singolare a ciascun corpo [4], e così non prima che il corpo sia stato dalla sensitiva organato atto a riceverla [5]; che il primo suo atto

dimostrata per via dell 'identità di potenza e materia. Ora nella dottrina peripatetica la materia logicamente non è che potenza: il che all' Aquinate, per ragioni facili a intendere, non accomodava del tutto.

(1) *Summa* 1.a *pars* LV, v, *ad* 1.m *et ad* 4.m — XC, II *o.*

(2) Oltre il *c.* vedi *Quodlib.* X, *art.* v.

(3) 1.a *Pars.* LXXV, I, *o.* — *Quodlib.* XII, *art.* IX.

(4) *Ib.* LXXVI, II, *o.*

(5) *Ib.* XC, IV, *o.*

debba essere d' informazione del corpo, il quale, come prima vivea mediante l' anima sensitiva, così dopo viva mediante l' intellettiva [1]; che l' informazione di questa debba consistere in un atto d' intellezione di tutta la compage corporea [2]; che, trovato quell' organismo adatto a sentire od a vegetare, debba esercitare gli atti del sentire e del vegetare [3]; che però debba avere una moltiplicità svariata di potenze, secondo che si moltiplicano specificamente gli obietti, sui quali cada la sua operazione [4]; e che infine nessuna di queste potenze sia lei, tuttochè da lei scaturiscono tutte.

Della quale ultima conclusione bisogna dar prova [5] più esplicita. Distinguiamo per un poco quattro concetti, a provare, se la distinzione loro sia necessaria o no, ed in quali nature: e sieno il sussistere, l' essenza, la potenza d' operare, l' operazione. Una potenza d' operare intanto compete a un essere, in quanto è conforme ed adeguata all' essenza sua: invece un' operazione effettiva in tanto può aver luogo in esso, in quanto esso sussiste. Di forma che questi quattro, come dire, scalini di essere, si riferiscono tra di loro così, che al modo che il sussistere è l' atto reale dell' essenza, l' ope-

(1) *Ib.* LXXVI, IV, *o.*

(2) *Ib.* LXXVI, IV, *ad* 1.m.

(3) *Ib.* LXXVIII, I. *o.* — CXVIII, II, *ad* 2.m.

(4) *Summa* 1.a *pars.* LXXVII, III, *o.*

(5) *Ib.* III, IV, *o* — LIV, I, *o.*: II, *c.* — LXVII, I, *o.* — LXXIX, I, *o.*

rare è l'atto effettivo della potenza. Dall'altra parte il sussistere è un atto rispetto all'essenza la quale tiene relazione di potenza con esso: dove invece dal lato dell'operazione, l'essenza si riferisce come atto alla potenza d'operare che da essa, come dicevo, pullula. Del che non riesce malagevole a rendersi capaci, quando si pensi che potenza ed atto sono concetti che hanno riguardo l'uno all'altro e che, quindi in un processo più o men lungo, e salendo o discendendo, l'atto si può tramutare in potenza rispetto a un altro atto inferiore che si derivi. Ciascuna potenza è proporzionata e commisurata a quell'atto, a cui spiegare è pensata, e consiste in fin dei conti in un atto primo contenitivo di tutti quegli atti se condi ch'è ordinata a generare. La quistione delle potenze dell'anima si risolve in quest'altra: in quali atti primi vien messa l'anima dalla moltiplicità degli obietti specifici, co' quali si scontra, e come?

Or bene, se il sussistere, l'essenza, la potenza d'operare e l'operazione fossero tutt'uno in una natura, questa natura sarebbe assoluta, eterna, tutta atto ed increata. Invero, se l'atto del sussistere appartenesse per sè all'essenza propria di tal natura, come potrebbe, questa, aver bisogno di causa estrinseca od intrinseca a essa, e non essere stata sussistente ab eterno? E se l'atto dell'operare fosse tutt'uno coll'essenza sua, vorrebbe dire, che non è punto in potenza, che la è l'attualità propria, e l'attualità sua è l'essenza e sussistenza

sua Questa identificazione adunque non può cadere che in Dio.

Non pure questo: ma qual s' è l' uno de' quattro termini si identificasse coll' altro, si avrebbe a trascender il creato e poggiare alla natura divina. Se l' operazione fosse tutt' uno col sussistere, l' essenza sarebbe il principio dell' operare che diventerebbe atto rispetto a essa, com' è appunto il sussistere che è atto reale dell' essenza: or, poichè nessuna cosa opera, se non in quanto sussiste, quando fosse nell' essenza il principio dell' operare, nell' essenza sarebbe ancora il principio del sussistere: il che è assurdo nella creatura. Se invece l' essenza si confondesse colla sussistenza, l' una e l' altra sarebbero eterne, nè avrebbero causa. Se l' essenza colla potenza, parte l' operazione si confonderebbe da capo col sussistere, parte diventerebbe essenziale, parte sarebbe perpetua o già data e fornita tutta nell' essenza. Se infine l' operazione colla potenza, si tornerebbe a dovere novamente immedesimare, sia l' essenza, sia la sussistenza colla potenza, affinchè ci fosse un principio dell' operazione: ora, questa medesimezza è assurda in una natura, in cui non fosse intera, in cui non congiungesse, vo' dire, tutti e quattro i termini; stantechè l' essenza abbia ragione di potenza solo rispetto all' atto del sussistere, e l' atto del sussistere non l' abbia che rispetto a Dio.

In una natura creata, dunque, quei quattro termini si hanno a distinguere realmente: e si ha a

tenere in essa la sussistenza distinta dall' essenza, e questa dalla potenza, e questa dall' operazione. Or, l' anima intellettiva è creata: debbono, quindi, questi concetti trovare in essa fondamento reale di distinzione. Nissuna operazione, nissuna sua potenza è l' essenza sua, e l' atto del sussistere non le deriva dall' essenza. *Anima subest suae potentiae;* e, secondo questo rispetto, è quell' atto primo, in cui si radicano quegli altri atti, anco primi, che si chiamano le potenze sue. Dovechè in quanto forma, in quanto essenza, è un termine ultimo, un atto compito, non ordinato ad altro atto.

Dietro questa distinzione così recisa dell' essenza, della potenza e dell' atto, l' Aquinate, tuttochè non voglia parere o se ne scusi, muta sostanzialmente la dottrina dell' Ipponese [1]. Non che consentire od ammettere, che la vita consista in una funzione intellettiva, nega persino, che l' atto dell' intendersi sia essenziale all' anima. Afferma, invero, che l' anima sia intelligibile in atto [2], perchè forma; ma non però che sia perennemente ed essenzialmente intesa in atto, bensì solo abitualmente. Ciò è a dire, per l' essere sempre l' anima presente a sè medesima e

(1) S. Tommaso cerca quasi sempre di tirar dalla sua S. Agostino; il che talora gli riesce così poco, che se n' accorge egli stesso. Si posson vedere i segg. luoghi: *Summa* 1. a *pars*. LXXVII, I, *ad* 1.m, e *ad* 5.m — *Ib*. V, *ad* 3.m — *Ib*. LXXIX, I, *ad* 1.m et *ad* 2.m — *De verit.* *q*. X, *passim*.

(2) *De verit. q*. X, VI, *c*.

non mescolata mai alla materia, forma, com' ella è, sussistente da sè, non le può mai mancar modo di uscire all' atto della cognizione di sè, quando n' abbia occasione ed opportunità: non però sta tesa in quest' atto perpetuamente: le basta d' essere *potens exire*, potente di prorompere ad esso. Quest' atto conoscitivo attinge sempre lei come subietto, individuo esistente; ma non però basta a descriverla e definirla nella sua natura speciale o generica. Questa appartiene alla cognizione scientifica che non si assolve nè s' inizia colla percezione attuale, e che si deve dedurre, come ho già detto, dalla natura delle potenze e delle operazioni loro ([1]).

E qui fo punto: non perchè non potrei dilungarmi ancor più, — sia discorrendo altri lati della teorica di s. Tommaso, sia notandone alcuni particolari d' una verità e bellezza maravigliosa ([2]), sia censurandone alcune parti, sia mostrandone alcuni equivoci — ma perchè mi sono dilungato già troppo. E poi penso di dover avere occasione in sul principio della lettera che seguirà, di ritoccare

([1]) *Ib.* VIII, dove distingue una quadruplice cognizione dell' anima; due che si riferiscono alla *quaestio*, *an sit*, l' altra alla *quaesito*, *quid sit*. Vedi Rosmini *Saggio*. Sez. V. P. I. *art.* II, § 5, nota. — P. II, *c.* IV, *art.* IV, § 1. Pure a me parrebbe che corresse qualche divario tra la dottrina dell' illustre Roveretano, e quella dell' Aquinate; la prima è più vera e più coerente.

([2]) Perchè il corpo umano non sia più forte di quello di tutti gli altri animali? — *Summa* 1.a *pars*.

questa materia, ed indicare sommariamente la ragion principale che fa all' Aquinate pigliare alcuni abbagli anco gravi sulla natura dell' anima.

A me qui basta dire, che la determinazione ch' egli ne fa dietro lo Stagirita, tuttochè sia più compita che non è nel maestro, non però di meno è ancora imperfetta d' assai. Già dissi, come una mutazione, al parer mio radicale, stesse nella precedenza della vita all' organismo, dove secondo il maestro, susseguiva: l' altra a me pare che sia, aver fatta salire l' anima intellettiva da semplice forma sostanziale del corpo a sostanza perfetta, informante il corpo. Con questo tutte quante le dottrine cristiane, ch' esigono l' immortalità personale dell' anima [1], trovavano bensì ragione e fondamento: ma rispetto all' ordine ed armonia della speculazione, era fatto ancor poco. Questa sostanza non è descritta e distinta che per determinazioni nudamente e prettamente logiche: la scienza qui resta assai di qua dal fatto; che noi l' anima non concepiamo sola in astratto, ma sentiamo in concreto, e bisogna scientificamente additarcela o spiegarcela in questo essere suo intimo.

LXXVI, v, *o;* e specialmente *ad* 4.m — Perchè l' anima abbia più potenze? — *Ib.* LXXVIII, II, *o.* — Quante sieno le potenze, o almeno i generi di potenza? — *Ib.* LXXVIII, I, *o* — Che relazioni abbia l' intelletto coll' ente? — *Ib.* LXXIX, II, *o:* ecc. ecc.

[1] *Summa* 1.a *pars.* LXXVI, II. Vedi l' obiezione seconda e la risposta.

Il che oltre alla ragione detta più addietro, all'Aquinate era tolto eziandio dalla sua sentenza intorno alla cognizione attuale dell'anima: la quale non cogliendola che in quanto esistente, non bastava nè a riempiere nè a sorreggere le formole logiche che intorno ad essa s'annunciavano. Oltrecchè s'apriva il varco a una dottrina funesta intorno alla competenza ed alla realità della coscienza, che vedremo schiudere più tardi: della quale formolata non si trova invero nessuna traccia nell'Aquinate, ma io non so s'egli potrebbe cansarla a fil di logica. Il proverò a suo luogo.

Ora, vogliatemi perdonare, mio egregio amico, se trovando io qui come tra gambe, una conclusione, non sappia tenermi di dirvela: tuttochè invero non ci pensassi mentre scrivevo, e ora riesca così improvvisa a me quanto riescirà a voi, quantunque, pensandoci su, io la trovi preparatissima, e così, spero, la troverete voi. Io ho scoverte in tre lettere tre facce della storia della Teologia cristiana intorno all'anima, mostrandola audacemente solitaria in Tertulliano, e accoppiata colla dottrina platonica in Agostino di Tagaste, e poi coll'aristotelica in Tommaso d'Aquino. Avrei potuto scegliere altri nomi, se non più grandi, di poco minori: stantechè la bibliografia cristiana intorno all'anima è ricca e copiosa assai: ho scelti questi e perchè più grandi, e perchè più adatti al mio scopo. Or voglio dire: s'è visto quali modificazioni abbiano fatte, ciascuno a suo modo, nelle dottrine

de' filosofi greci, che eredavano. E come i due latini l'abbiano fatte, lasciando le dottrine quasi intere, in sin dove, restando ancora lontane dalle affermazioni dommatiche, non parevano potessero nocer loro: e poi immutandole più e più, a misura che vi si approssimavano. Dalla forma stessa, che pigliavano questi sistemi speculativi dei Padri, si vede come aveano già anticipata nella mente la formola del domma, e non la trovavano nè discovrivano essi, ma accettandola qual' era lor data e manifestata, l'usufruttuavano. E per punteggiarla e sorreggerla sdrucivano con essa gagliardamente, e talora con raro vigore di speculazione e rara felicità d'invenzione, nelle dottrine filosofiche greche, di cui si volevano e dovevano servire, adoperando maggior possa, facendo maggior fatica, non intorno alle loro radici e a' germi ascosi, bensì intorno ai rampolli già venuti ed alle foglie già aperte. Questa maniera di lavorare aveva grandissimi incomodi, e questo massimo, che i sistemi non potevano a nissun patto risultare del tutto coerenti e connessi: e a me parrebbe così ingiusto di non riconoscere questo difetto, come, a cagion d'esso, ricusare a que' grandissimi uomini dignità d'ingegni sublimi e speculativi, per ciò solo che mediante la persuasione, certo razionale anch'essa, della verità della fede, indirizzavano la speculazione a segno certo. Pure la mia conclusione non è questa: è sibbene, che basterebbe aver solo riguardo a questa guisa di filosofare de' Padri e a' suoi effetti, per andar persuasi, che coloro, i quali

pretendono i dommi cristiani essere come un distillato di tutta la filosofia Pagana, non sanno quel che si dicono, e propongono una ipotesi, alla quale, se non venisse meno, come fa, ogni puntello di storia, mancherebbe ancora ogni sostegno razionale. Invece sono i dommi che, venuti d' altronde, scompigliano da prima la filosofia anteriore e poi la vanno racconciliando ed amicando a sè, parte convertendola in succo proprio, parte immutandola ed innovandola con lavoro lento e continuo. Eccovi la mia conclusione, che voi a vostro arbitrio accetterete o ricuserete. Nell' un modo o nell' altro, continuerete, spero, ad amarmi ed a credermi tutto vostro ecc. [1].

[1] Le altre lettere, che intendevo scrivere, non seguirono: e non ricordo più, dopo tanti anni, che cosa mi distraesse dallo scriverle.

DELL' ATTO CREATIVO

DIALOGO

TRA

ALESSANDRO MANZONI, L' ABB. ANTONIO ROSMINI

IL MARCHESE DI CAVOUR, E L' OSPITE NAPOLETANO

LETTERA

al Signor Marchese Gustavo di Cavour

Le dico in verità, che dopo riletto il mio dialogo sulle bozze di stampa, non avrei avuto l' ardire di usare del permesso che le avevo chiesto di dedicarglielo, se non avessi conosciuta a prova la bontà sua e non avessi avuta una grandissima voglia di darle un attestato della stima e dell'affetto che mi legano a lei. Oltre di che ho detto fra me e me, con chi potrei parlar meglio di questa mia infelicissima creatura se non col Marchese, che l' ha vista nascere? Di fatti, lei sa, quale fosse l' occasione di scrivere il dialogo. Un giorno il Rosmini, dopo discorso col Manzoni sull' *unità* e *moltiplicità* dell' idea espose come per ischerzo alcune questioni metafisiche difficilissime e tra le altre questa: se l' atto creativo sia necessario o libero, accennando come dal crederlo o l' uno o l' altro pareva che venissero fuori conseguenze del pari assurde e non accettabili. Quando dopo alcuni giorni si rividero, il Manzoni espose al

Rosmini una certa sua maniera di risolvere quella quistione. Fu saggiata e da lui stesso poi rigettata per insufficiente. Pure, lui ed il Rosmini e lei non smisero per questo di discorrerne, proponendo a vicenda ragioni ed obbiezioni, e in somma discorrendo come loro sanno fare. Mi parve bene di scrivere quello che avevo udito; e come scrivendo si è meno liberi di saltare, mi convenne aggiungere di molte cose, e mi venne fuori un dialogo, che avrei potuto intitolare *Dell' antinomie che sorgono dall' applicazione della nozione di necessità e di libertà all' atto creativo.* Se non che con questo s' era piuttosto sgombrato il cammino che raggiunta la meta: lei e il Manzoni cercarono di far parlare il Rosmini; ma il Rosmini si ostinò a non voler dire nulla. Cosa fare? Il piccolo cervelletto mio si era messo in moto, e non si voleva chetare. Perciò scrissi altri due dialoghi [1] tutti di capo mio e ne' quali di reale non c' era nulla, introducendo per interlocutori le stesse persone, cioè dire, il Rosmini, il Manzoni, lei e un giovine napolitano, che non le voglio dire chi sia. Quantunque ci fosse un grande ardire a servirsi di que' gran nomi, pure come pensava di scrivere solo per uso mio non ci vedevo gran rischi. E poi ci trovavo de' vantaggi: l' uno d' avere davanti, nello scriver dialoghi, delle persone vive e vere, e che si conoscono appieno; l' altro di poter trovare occasione negl' intermezzi delle discussioni di dipin-

[1] Questi poi, credo, son persi; giacchè non furono stampati, e manoscritti non li ritrovo.

gere l'eccellenti qualità d'animo del Rosmini e del Manzoni e l'intima amicizia che li lega e l'osservanza dell'uno per l'altro. Son sicuro, Marchese mio, che parecchi de' loro tratti, che a me paiono bellissimi e rari, ad altri parranno deboli e fuor di moda: pazienza! non voglio stare a persuadere costoro. Invece, vi dirò in breve la conchiusione alla quale, pensando, arrivai di per me solo. Il che è tanto più necessario che il mio buon Mamiani, che ha avuta la cortesia di chiedermi qualcosa da stampare nel secondo volume degli atti dell' Accademia e al quale, per non aver altro, ho mandati questi dialoghi, si è risoluto di pubblicare l'ultimo che è quello in cui fo sviluppare al Manzoni con un discorso quasi continuo la soluzione finale del quesito, facendogli adoperare per dati e concessi alcuni punti già messi in sodo e dimostrati prima.

Adunque, Marchese mio, pensando e ripensando, m'è parso che la sussistenza dell'essere non si può intendere se non come un atto di cui non si trova ragione nè cagione al di fuori di esso; e a cui perciò, per via d'analogia con quello che succede in noi, non si sarebbe potuto dare altro nome se non quello di *arbitrario*. Ora — mi son detto — perchè quest'atto sorga, ci bisogna a principio non un minimo dell'essere, come vogliono gli Egheliani, ma un massimo, ciò è dire una totalità d'essere. Questa totalità deve avere, oltre alla sua sussistenza, ma però nella sua sussistenza, un certo organismo suo proprio che ne sia la vita. L'atto per cui ha que-

st' organismo, fa realmente tutt' uno con quello per cui sussiste: perchè l' essere si deve già col solo sussistere porre in quest' organismo; altrimenti, non potrebbe sussistere. Ora, questo atto, diremo secondo, l' ho chiamato *generativo*, come al primo ho dato il nome di *atto dell' essere;* e ho creduto, che come questo atto dell' essere non si può concepir meglio che come arbitrario, così il secondo si deve ritenere per necessario. Ho poi studiato quell' organismo; e l' ho trovato esistente in una triplicità: e che nel primo termine l' ente sia come reale, nel secondo come ideale, nel terzo come *sintesi* o *bene*, ma che coesistesse in tutti i tre. Ed ho anche visto, o mi è parso, che l' ente primo non si possa chiamar compiuto, se non come e in quanto *sintesi* o *bene*, in quanto, cioè si riassume nel terzo termine. Ammessa che questa sia la natura preesistente dell' infinito, non ho dovuto fare grande sforzo per persuadermi quale deve essere quella del *finito*, e come si deva concepire l' atto creativo. Mi sono prima capacitato che l' atto per cui sussiste il finito, sia davvero creativo, e non gli si possa dare nome che l' indichi meglio. Accettato questo, non m' è parso difficile di riconoscere, che l' atto per cui sussiste il finito, sia anch' esso arbitrario, quantunque ci corra un divario grandissimo da esso a quello dell' infinito: ed è che questo non ha nè cagione nè ragione fuori di sè e non ammette la possibilità di non essere, mentre quello, se non ha ragione, ha però cagione fuori di sè, e,

per la sua natura stessa intrinsecamente e necessariamente contingente, può non essere. Se non che se il finito sussiste per un atto arbitrario dell' ente infinito, il suo organismo però è anch' esso necessario: e deve ripresentare, colle condizioni proprie del finito, quello della natura infinita. In quanto alla libertà, non sorge nel finito se non dove nell' infinito; cioè al punto, in cui ci si fa la sintesi della natura reale e dell' ideale, il che equivale a dire che sorge nella natura razionale. La libertà, adunque, appartiene all' organismo dell' essere così infinito come finito ed è necessario che vi sia: e non essendo l' uno e l' altro compiti ed interi se non come liberi, le loro relazioni morali sono determinate dalla natura e dalle condizioni della libera elezione, per quanto sia diversa la maniera in cui questa competa, s' eserciti e s' attui nelle due nature.

Questa, mio caro Marchese, è la somma del tutto. Giudichi lei e giudichino gli altri. A me non bisogna aggiungere se non questo solo. Non voglio già dire, che questo dialogo che si pubblica, mi paja il peggiore dei tre — sarebbe una smorfia d' autore — ma dirò bensì ed è il vero, che tutti e tre i dialoghi sono imperfetti di molto e bisognosi di molti rattoppi e rimedi. L' Autore lo sa, e se pubblica questo, non sa perchè vi si sia deciso. Ha voluto però lasciare un segno della sua opinione: ed è stato che, dove cadeva una dimostrazione che il primo inteso, l' inteso essenziale, quello in

cui consiste l' intelligenza prima non possa essere una serie, ma deva essere qualcosa d' unico e di semplice, si vedono invece tanti puntini: eppure la dimostrazione c' era e non gli pareva pessima. Ma perchè chi avesse la strana voglia di leggere, non si scordi che cosa legge, gli ha messo lì que' puntini avanti agli occhi che glielo ricordino.

Addio, Marchese, a rivederla a Stresa al suo ritorno da Evian. Mi voglia un po' di bene e mi creda

Torino 1 Agosto 1854.

Tutto suo

Ruggero Ronghi.

DIALOGO

— La bella giornata ch' è oggi! Si studia e s'ha lena ch' è un gusto. Ve' come spiccano le colline su quell'azzurro di cielo. Questa poca d'aria che spira, pare che raddoppi la vita. — Così dicevo tra me e me mentre colla penna in mano e che continuava a correre sulla carta, rivolto sulla seggiola con mezza la persona, me ne stavo a guardare fuori per la finestra che mi s'apriva dietro le spalle. E al pensiero della natura che doveva tutta sorridere all'*ora del tempo e la dolce stagione*, mi levai da sedere e mi affacciai alla finestra per vedere tutta e contemplare a bell'agio quella scena di paradiso che si distende quasi a circolo in faccia a Stresa. E principiavo a scorrere collo sguardo su per quelle cime di monti e ad abbassar gli occhi giù per quelle loro miti e verdi pendici, e dentro alle acque del lago chiare e limpide ed azzurre, come il cielo, rivedevo cime e pendici, case e borgate, tutto ciò in somma, che adorna spiagge umili e basse. Non so s'io sia il millesimo

primo a ripetere che niente dispone meglio l' animo a lasciarsi portare a una certa onda del pensiero, quanto l' aspetto delle acque appena increspate d' un lago e delle barche che senza sforzo di braccia e di remi vanno a seconda d' un' aura dritta e leggiera che gonfia le vele. Io, dunque, pensavo e guardavo, e chi sa quanto avrei continuato a sprecare il mio tempo così, se il rumore di una carrozza che veniva dalla parte di Stresa non m' avesse come svegliato. Appena che i cavalli ebbero fatto capolino oltre il canto della chiesa parrocchiale che confina per una parte il mio universo, m' accorsi che gli eran quelli del Manzoni. Ora, sapete cosa vuol dire la carrozza del Manzoni che mostri di volersi fermare avanti al cancello di casa Rosmini? Uno scender giù a precipizio di chi l' ha vista per il primo, un picchiare all' uscio della stanza del Rosmini, un dirgli che il Manzoni è lì, e un continuare giù per le scale, senza aspettare altro, e poi un venir fuori sulla loggia e giù da capo per quei sei o sette scalini che mettono al cancello, di maniera che ci sia il tempo, prima, di spiegare il predellino a don Alessandro o di dargli la mano mentre cala e, secondo, o stringergliela e accompagnarlo o fargli un inchino rispettoso e correre avanti a spalancargli l' uscio a vetri della loggia. Qui s' incontra il Rosmini che è già sceso anche lui, e chiunque voi siate, il Manzoni si scorda di voi e gli si gitta nelle braccia e cominciando con un « caro il mio Rosmini » continua con dimandargli se sta bene come l' ul-

tima volta che l'ha visto e solo dopo consumato tutto, direi, il primo servito della conservazione, si ricorda da capo che s'è in tre e che bisogna parlare in tre.

Questa volta toccò a me così di venire giù in fretta, come di fare quelle altre cose che ho detto: e perciò d'essere ecclissato nella sala e tornare a ricomparire quando i due, andando e discorrendo, furono entrati in salotto. Però come ci fummo e appena eravamo diventati davvero tre, ci spiacque di trovarci lì dentro: il tempo era così bello e così mite che faceva vergogna e fastidio di restare tra quattro mura. Di maniera che senza dircelo, un passo dietro l'altro, uscimmo fuori del salotto, e ripassando per la sala e girando a destra, ci trovammo a scender giù per le scale che mettono al giardino. Qui s'ha il gusto, chi si fosse dispiaciuto d'essere stato dimenticato nella sala, di vedere come il Manzoni si scorda persino del Rosmini e si mette a ragionar colle piante. A quel punto, bisogna, se volete parlar con lui, parlare almeno pel primo quarto d'ora cogli alberi; altrimenti non vi darebbe retta se non per cortesia. Il Rosmini che lo sa, si mette o si lascia mettere, appena uscito nel giardino, sul discorso degli alberi e per lo più di un magnifico cipresso che alza il capo fra tutti i suoi confratelli e parenti più o meno lontani che gli fanno siepe intorno, e veramente attira gli occhi a sè appena che s'è in posto di vederlo; codesto cipresso, voglio dire, fa da ciamberlano ed

introduce il discorso. Questa volta fu il Rosmini che volgendosi al Manzoni e indicando con la mano: — Ho poche volte disse visto un così bell' albero in vita mia. — Quel *cupressus distycha* vuol dire rispose il Manzoni; davvero, è venuto molto bene. Sono alberi che vogliono acqua: e qui così poco distante dal lago, deve averne trovata su bito. Come starebbe bene a piantare di questi cipressi lungo la spiaggia. Mi dica: matura i semi? — Il Rosmini che non ne sapeva nulla, non rispondeva. A me pareva d' averne visto de' polloni nei vasi; ma so tanto di botanica quanto basta a scambiare un pollone di cipresso con uno d' abete, di pino o di ginepro. Il Manzoni, intanto, era giunto a' piè dell' albero e toccava l' estrema punta d' un ramoscello tenerissimo, a cui aderivano tanti bocciuoletti a forma di piccole uova o spajati o a due a due o a gruppi sopra un solo picciuolo. — Ed ecco i fiori, diceva; matureranno in primavera; intanto per il verno.... — Ma qui sopravvenne il marchese di Cavour che il Rosmini avea fatto avvisare dall' Antonio, il barbiere di Siviglia della casa. Il Manzoni appena ebbe fatte le meraviglie e si fu consolato di trovarlo ancora a Stresa e soddisfatto alle dimande ed alle risposte che usano: — Per il verno, continuò, lavoreranno a potere sbucciare a tempo loro, così chiusi in questi sepali che paion ora saldati insieme e s' apriranno in calice di qui a un anno. Ma guarda, guarda più su come è carico di stroboli, le sue frutta e i suoi semi di

quest' anno. Quanti n' ha! — In cento anni, ripresi io, basterebbe a coprire di cipressi così larghi e ombrosi tutta la superficie della terra; e così bene che non ci sarebbe spazio per mettersi all' ombra. — Cento anni!, mi rispose; chiede troppo. Gregorio Fontana, gran matematico, come sa, ha fatto questo calcolo, che con soli i semi di una pianticella d' *iosciamo*, dando a ciascuno individuo lo spazio d' un piede quadrato, in quattro anni non ci sarebbe più posto per altro. — E non ha detto, ripigliai, il Fontana, che è questo principio così potente di vita che feconda e moltiplica a questo modo? — Il Rosmini sorrise, il Manzoni non dette retta; giacchè era davanti a una bella *paulonia*, anch' essa tutta straccarica di semi. E squadrandola con l' occhio, — Ecco, diceva, è rimasta lì; non va più su. Queste *paulonie* rassomigliano alla civiltà russa come russo è il nome che portano; vengono su alte a un tratto e poi ferme lì; non si va avanti. — Ed io accennando a' tanti semi, — mi vorrebbero dire, ripresi, o il Manzoni o il Rosmini, o il Marchese, cosa è tutto questo vigore che vive nella pianta, sia *cupressus distycha* o *paulonia* o quella *aucuba* screziata che è qui, o quel lauro che è lì oltre o questo delicato *corbezzolo* che è nel mezzo? — Questi nomi mi venivano a mente, guardando gli alberi avanti ai quali passavamo per andarci a sedere nel piccolo boschetto che quelli e tanti altri formano insieme con le camelie e le magnolie e i rododendri e le

ortensie. Nel mezzo v'è una radura con un tavolo di pietra e parecchi sedili attorno. Quando fummo seduti, il Rosmini — Hanno sentito, disse al Manzoni e al Marchese, la domanda dell'ospite? — Sentito, rispose il primo, e fatto le orecchie di mercante, che è la migliore risposta, mi pare. — Bisogna, di certo, salire molto più su della cima degli alberi per trovarla, soggiunse il Marchese. — Anzi, ripigliò a dire sorridendo il Rosmini, bisogna farsi sotto a' loro piedi; giacchè sono l' estreme boccuccie delle radici quelle con cui la pianta succhia la vita; non è egli vero, Manzoni?

Manzoni. Sì: ma come la mostra nell' estrema punta della cima, credo che per capire davvero cosa sia, bisognerebbe restare nel tronco.

Ospite. Insomma, la dirò grossa io, nè m'importa che tutti loro mi si scaglino contro e mi diano sulla voce. Questa potenza così rigogliosa, così varia e così unica della vita vegetativa, è quella, mi pare, che dà gran colore a una filosofia che non è la vostra. Il principio, dicono, della vita è unico; ed è la vita stessa. Quello che in noi sente e ragiona, sente solo nell'animale, vive nella pianta: e in noi, nell'animale nella pianta, come finiti che siamo e che sono, è, non pure essenza, ma fenomeno. Appare nella foglia, nel frutto, nel tronco, nel ramo, nelle radici, nel fiore; son varii momenti di una vita unica diversamente graduata, sviluppata e intensa. Questa, come sanno, è la sostanza di un gran numero di sistemi speculativi; e credo che i filosofi ci lavoreranno

tanto attorno e ci ritorneranno su tante volte che finiranno col farle pigliare almeno tante forme e figure, quante pretendono e bisognerebbe certo che ne pigliasse quel principio loro unico della vita.

Manz. È così facile l'illusione ed è così grande il guadagno che si ripromettono! È una chiave che aprirebbe tutte le porte, se riuscisse ad aprirne una sola; o meglio, se a una a una riuscisse ad aprirne una qual si sia. Certo, Rosmini, non le pare che questo principio unico sarebbe abile di trasformarsi in ogni cosa se prima avesse ragione di trasformarsi in una sola, e se la sua natura non le impedisse, ammesso per impossibile che ci fosse, una ragione di trasformarsi in qualunque cosa?

Rosmini. Perfettamente; oltre di che l'ipotesi è destruttiva di ogni morale, e, ch'è tutt'uno, della parola di Cristo.

Osp. Lasciamo stare. Vuol dire, Manzoni, per la prima condizione che mette alla verità di quel sistema, che non dovrebbe mancare a quello che vogliono che divenga, una ragione sufficiente di mettersi a divenire?

Manz. Appunto.

Osp. Ricordo che una simile obbiezione fa Aristotile a parecchi sistemi greci anteriori a lui, quantunque io poi non sappia come farebbe lui stesso a cansarla nel suo. I primi principii di Talete, dic' egli, di Anassimandro, d' Empedocle e di parecchi altri di quelli a cui dà nome di fisiologi, fanno mirabilia; ma non si vede un perchè si met-

tano a farne. Vero; ma forse si potrebbe dire che la stessa lor natura ha da se stessa dentro di sè questa necessità di divenire.

Rosm. E si risponderebbe che questa natura è supposta arbitrariamente. Sarebbe, sì, una ragione di quello che seguirebbe in lei; ma una tale che ne dimanda un'altra per essere ammessa. Poi, questa natura o questa necessità di divenire altro è tutt'uno col principio o altro da lui? Se è tutt'uno, si domanda su qual fondamento e perchè affermare come primaria una natura dimezzata ed imperfetta? Se è altro, adunque il principio vostro non è uno e ha già una duplicità in sè, duplicità della quale non rendete conto, giacchè l'uno dei termini non implica l'altro. E in ogni caso, questa necessità di divenire, per un principio assolutamente primo, non che essere arbitrariamente supposta, è assurda.

Osp. Oh! E perchè?

Rosm. Perchè non ci ha verso di concepirla in un ente primo. E se restassi qui, vedo agli occhi che mi fate che non avrei detto il perchè che mi domandate. Ve lo spiccolerò dunque per farvi piacere, se il Manzoni e il Marchese permettono.

Il Manzoni e il Marchese, non che permettere, si meravigliarono che si chiedesse loro il permesso, e pregarono il Rosmini di continuare. E il Rosmini ripigliando il discorso: — È pur chiaro, disse, il perchè, anzi i perchè; ce n'ha due: almeno ne vedo già due a quest'ora. O questo principio sa

d'essere necessitato a divenire o nol sa. Poniamo che nol sappia. Non ha dunque idea dell' *altro* in cui s' ha a trasformare. Quest' *altro* perciò non è ancora nè come cosa nè come idea: di maniera ch' è assolutamente nulla. Ora di dove verrebbe al principio quella necessità di trasformarsi in un nulla assoluto? A me pare impossibile di concepirlo. Direte che l' *altro* esiste nel principio a guisa di germe. Tant' è; distinto o non distinto? Se distinto, prima m' avrete a dire come sia distinto: e poi è il germe che si svilupperebbe in albero: lo stesso, poniamo, diventerebbe lo stesso; non sarebbe il principio per sè che divenisse altro da sè. Se non distinto, siamo da capo: allora è nulla: perchè il germe se non è distinto, non è ancora germe e neppure un germe di germe. A ogni potenza determinata bisogna un atto distinto da ogni altro. E potete regredire quanto più vi piace nell' ordine delle potenze; se volete una potenza di tal cosa e non di tutt' altra, vi bisogna supporre già un tale atto e non un tale altro. Altrimenti avrete una potenza generalissima che per essere indeterminata a tutto, non è davvero germe di nulla. Lascio stare che quest'espressione di germe — la quale, quantunque metaforica, avrebbe in quel sistema e nel caso nostro un uso proprio — fa appunto contro quelli che l' adoperano. Il Manzoni ha ancora nelle mani il cono d' una *paulonia* schiacciato ed aperto. Ciascuno di que' minuti corpiccioli neri è un seme o germe. Ora mi dicano, cosa c' è di comune tra

quel corpicciuolo così minuto, e quest' albero a larghe foglie pomposo che ci sta davanti? È in sè più compito l' uno che l' altro? Non so come potreste rispondere di sì, o che sia più compito l' albero. Forse perchè il seme si trasforma fino a che non sia venuto in albero? Falso; giacchè l' albero si trasforma da capo ogni anno fino a che non abbia riprodotto de' semi. Adunque, tanta perfezione e compitezza è nel seme quanta nell' albero, e quanta in tutte le forme intermedie per le quali trapassano, l' uno nella generazione dell' albero, l' altro nella rigenerazione del seme. Non c' è una deficienza o un vuoto in nessuna di queste forme per sè stessa che la obblighino a passare a un' altra per compiersi. Ma, dite, ciascuna di quelle forme è pure ordinata all' altra: tanto che dell' altra che segue, trovate la ragione in quella che precede. La trovate voi, non lo nego; s' ha a sapere se la trovi ciascuna di esse sia rispetto a quella da cui viene, sia rispetto all' altra a cui va. Ora, cosa le pare? Ciascuna di quelle forme sa la ragione di quella che segue e intende l' altra che l' ha preceduta, come ragione di sè?

B. Certo no.

R. Dunque, ciascuna di quelle forme non ha niente dell' altra; ed è tutta chiusa e raccolta e compita in sè. Perchè di quelle due forme l' una sia coordinata e posta per ragione dell' altra, ci bisogna una mente che le comprenda tutte e due e le connetta. E perchè tutte quante stanno in una perpetua relazione tra sè, non basta che la mente

ne comprenda due, ma bisogna che le comprenda tutte. La serie delle forme che si mostrano dal seme all'albero e viceversa, bisogna che sia vista tutta insieme, perchè sia serie. Senza questo è cumulo, quando pur fosse; è disordine, è sconnessione. Ora, torniamo a noi. Se tutte quante le forme successive e temporanee del primo principio stanno come in lui, bisogna che egli le intenda tutte a un tratto in tutte le trasformazioni, che piglieranno a mano a mano, quando di germi diventeranno rampolli e piante. Di maniera che o stanno come cose morte ed esaurite, o se ci hanno a stare come germi, hanno a essere intesi ed abbracciati con un atto unico nell'intera serie del loro sviluppo. Perciò, per accettare la metafora del germe dovremmo ricorrere all'altra parte del nostro dilemma, e dire che il principio intenda e sappia la necessità in cui si trova per sua natura, di divenire.

M. di C. Ma l'altra parte del dilemma strangola.

M. E con tanti cappi, mi par di vedere, quanti basterebbero a soffogare tutti i filosofi che volessero provare a metterci il collo.

R. Già di certo. Una volta che si è obbligata questa gente a confessare che il primo principio è per sè intelligenza, s'è dato loro come d'una mazza ferrata sulla testa. E restano abbattuti dal colpo di maniera che non ne rinvengono più; appena s'avveggono che Iddio ha gli occhi, non ci veggono più essi. Il ragionamento ha una scorciatoia; po-

trebbe correr così. Ogni intellezione o altrimenti ogni atto d'intelligenza implica una dualità di un intelligente e di un inteso. Ora, poniamo un'intelligenza prima: dovrà avere una intellezione prima; altrimenti non sarà un'intelligenza in atto, ma una meramente possibile; e una possibile, si badi, non potrebbe essere se non posteriore a una in atto; perchè un'intelligenza possibile non vorrebbe dire se non un'intelligenza pensata, essendo il possibile e il pensabile termini convertibili. Ma come deve essere quella intellezione prima in cui si origina e sta l'intelligenza? Di certo, perchè sia prima e costitutiva, dev'essere essenziale: voglio dire, già s'intende, che non dev'essere accidentale: e mi spiego meglio. Questo inteso, perchè l'intellezione sia a quella maniera, bisogna che sia così fatto che il principio che intende, non potrebb'essere ridotto in atto da altro e viceversa. Dovrà adunque essere un'intellezione assoluta; vo' dire tale che posto l'inteso, è posto anche il principio intellettivo, e posto questo è posto anche quello. Ora, nessuna entità intesa che si realizzi in una serie di forme successive, può tener luogo di cotesto inteso primitivo. E per più cagioni, tra le quali ne voglio scegliere una che forse è la più sottile; ma che per ciò stesso deve piacer più al Manzoni, al Marchese e al mio ospite partenopeo . . . .

. . . .

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . . Bisogna dunque che il principio, in quanto intellettivo, intenda non una serie, ma un tutto compito, semplice, senza parti, e che questo tutto sia come essenza, tutt'uno con esso: altrimenti, non vi ha assolutezza in quella intellezione prima, che è la stessa intelligenza prima. La serie e la successione è esclusa dal principio, sia come realità, sia come inteso, se il principio è intelligente: e se non è, non ci può nè potrà mai essere nè serie nè successione; dove, ripeto, quando fosse intelligente, se la serie non è in esso per sè, può almeno nutrirsi qualche speranza che possa poi essere di una qualche maniera concepita da esso. E si ricordino quello che ho detto loro a principio; che la necessità del divenire in un ente primo sia assurda. Di fatto, non si potrebbe attribuire se non a un principio che fosse così compiuto e assoluto da non aver più modo di divenire. Giacchè non ho pur ora mostrato che la natura dell' ente primo è tale da escludere da sè, perfino come inteso primo essenziale, la serie o la successione? Questa filosofia adunque si soffoca da sè medesima, come gli scorpioni, nell' opinione del volgo, si uccidono colla lor propria coda.

M. di C. Qui si potrebbe subito, crederei, at-

taccare un' altra prova. Lei, Manzoni, diceva che al sistema panteista bisognava adempiere due condizioni perchè, comunque inteso, potesse pretendere di esser vero: la seconda era, se non isbaglio, che il primo principio potesse pur pigliare l' una qualunque di quelle forme successive.

Manzoni accennò di sì colla testa e il Marchese continuò: — Ora, è evidente che se il primo principio dev' essere intelligente e se non può essere così se non a quella maniera che ha detto il Rosmini, non potrà, di certo, in questo caso, ridursi e sfigurarsi in una qualunque altra forma. Giacchè questa come l' è un adito o trapasso ad un' altra, dovrebb' essere necessariamente incompiuta, essendo quell' altra che dovrà seguire, mossa già e principiata in essa. Adunque, così l' intero diverrebbe parte; il perfetto imperfetto: il pieno voto; il più meno; l' assoluto relativo; l' illimitato limitato; l' infinito finito; l' estemporaneo successivo; l' eterno passeggiero; l' immutabile mutabile; e così via via: in somma, l' essere *non essere*. Questa conversione non è possibile per nessun verso; non ci sarebbe nè un modo nè un perchè.

Osp. Devo molti ringraziamenti al Rosmini e al Marchese. L' ho capita, e mi pare che sia come dicono loro due. Ma che vogliono! *Abyssus abyssum invocat*, ed io ho un gran gusto di passeggiare sull' orlo dei precipizj. In somma, mi pare che questo che ha detto lei, Rosmini, ora, torni al medesimo di ciò che dicevamo ier l' altro con lei, sig. Manzoni.

Il Manzoni che fin' allora colle gambe a cavalcioni, col corpo piegato in avanti ed appoggiato sulle braccia incrociate e posate sulle ginocchia, col viso tutto teso e col naso affilato, colle ciglia inarcate e così sporgenti in fuori e raccostate che nel profondo solco che facevano sulla fronte, pareva che tutta la mente si raccogliesse, aveva attentamente guardato e udito parlare il Rosmini, si rivolse di subito a me quando l' ebbi nominato, e — Una bella scoverta, mi disse, mi ha fatta. Certo che ciò che il Rosmini ha detto dianzi, si riduce a quello che ier l'altro dicevo io; che l' Ente primo, cioè, ha l' essere in tre modi, come soggetto, come oggetto, e come sintesi reale dell' un coll' altro: e bisogna che per essere sia già a principio così. Il Rosmini non ha parlato ora del terzo modo, perchè non faceva al caso. Ma bensì n' ha discorso come intelligenza, che è a dire come oggetto; e come reale, che vale come soggetto: e dimostrato, che da qualunque di queste due formole si cominci, si riesce necessariamente all' altra come coesistente. Ma lo sapevo io, che questo vale al medesimo di ciò che dicevo ier l' altro io: ma a dirmelo mi pare che sia come un ricordare a Lazzaro, che quella poche miche di pane di cui si ciba, sono di quelle che cadono dalla tavola imbandita dall' Epulone.

R. Chiedo scusa; che lei consenta con me in filosofia non vuole già dire che lei la impari da me: ma bensì che lei pensando da sè, s' è incontrata nel pensier mio, e gli ha aggiunta così la maggiore

riprova che potesse desiderare. Sono io che devo ringraziare lei, perchè confortando dell'autorità del suo intelletto e della sua buona fede le mie povere ostinate speculazioni, ha aggiunto loro quel credito di cui bisognavano.

M. Ah Rosmini non dica....

R. Devo dire, perchè è così il vero, e perchè la sua modestia è tanta che glielo fa sconoscere, quando è in favor suo. Del resto, ier l' altro ci dette appunto una tal pruova della verità di queste mie parole, che avrei potuto persino risparmiarmele. Mi dica: potrebbe lei affermare, in coscienza, che tutte quelle belle cose che ha detto ier l' altro, le ha imparate da me?

M. Per parecchie, certo, potrei; per altre forse no, ed è appunto questa la ragione che mi fa dubitare se ho fatto bene a dirle. E possiamo che fossero vere, ci avrei tanto merito quanto un albero ad esser venuto su per le cure assidue di chi gli ha inaffiate le radici, tagliati i rimettiticci soverchi e levato via ogni anno il seccheriecio.

Il Rosmini sorrise, e poi — Lei è troppo ingegnoso, soggiunse, contro di sè: e ci vorrebbe un altro Manzoni per ribatterla. Manco male che non fa bisogno, perchè sarebbe tanto creduto chi dicesse: il Manzoni in filosofia si contenta di ripetere, quanto chi parlasse de' Promessi Sposi come una miseria o del Cinque Maggio come un delirio, e poniamo ancora che avesse l' autore per sè.

Il Manzoni si tacque; che è l' ultima risposta

che sogliono dare quegli a cui la lode propria fa dispiacere davvero, e son pochi molto: nè fino a ora ne ho conosciuti più di due o tre, e tutti italiani: in Francia la modestia è pianta che quasi non viene più tra gli uomini di lettere e di scienze: più piccoli sono, e più hanno la persuasione di essere grandi. Del resto, è una digressione: allora non pensai a questo, ma bensì a chinarmi verso il Manzoni e a dirgli: il burlato sono io. Quando cominciai a farle quella domanda, che ha dato occasione alle parole che le ha dette il Rosmini, io non volevo annunciarle solamente quella scoverta, la quale, a senso suo, ha la barba lunga. Volevo solo farmene uno scalino per passare a ricordarle che il discorso di ier l'altro non era finito, e che come la dottrina esposta dal Rosmini ne rinforzava sopra certi punti i fondamenti, mi pareva che potessimo con più sicurezza rimetterci ad elevare gli ultimi piani. E il Manzoni — Vedo, mi rispose, che lei fa da buttafuori. — Faccia conto, ripresi io. — Si ricorda, che noi eravamo restati che bisognava distinguere nell'essere finito il modo di finito ch'esso ha e l'atto della sussistenza per cui è; e s'era detto, ma non dimostrato che quello è necessario come ogni modo dell'essere, e questo arbitrario, come ogni atto per cui l'essere è. Lei voleva cominciare dal chiarirmi quale sia questa necessità che appartiene al modo finito dell'essere, e se sia quella medesima che s'attribuisce al suo modo infinito, il quale deve es-

sere in una triplicità, come ha appunto ripetuto lei stessa qualche minuto fa. Ora a quel punto c' interruppe donna Teresa per cagione dell' umido e per paura dei raffreddori: e davvero, al tornare a Stresa era così buio il tempo e così pizzicante l' aria che dobbiamo avere obbligo alla cortesissima, garbatissima e cautissima moglie sua. Ora, quì, a quest' ora, con questo bel sole d' agosto, tra l' ombre degli alberi, senza aver caldo nè freddo, mi pare che neppure donna Teresa ci potrebbe rimproverare di chiacchiericcio soverchio e spensierato: e che con tutto il rispetto che le dobbiamo, potremmo in buona pace e col suo beneplacito rimettere a ordine le faccende del creatore e del creato.

Tutti e tre risero a questo discorso ed io continuando: — Ora ridono, veda, e non aprono bocca il Rosmini e il Marchese: ma in questi due giorni hanno riparlato tra sè di quel discorso che io posso chiamar nostro come la mosca diceva sua la fatica che facevano a tirare un carro que' due bovi tra l' orecchie de' quali svolazzava. Dunque, dicevo, hanno riparlato spesso di quel discorso e mi hanno pregato di farglielo continuare a ogni costo la prima volta che ci fossimo rivisti. — Hanno gusto, pare, disse il Manzoni, a vedere altri andare a tentoni per le vie per le quali corrono essi.

E il Rosmini, rompendo il discorso, — Che ci corra io, disse, certo no: non so del Marchese: ma credo che e lei ed io e chi si sia andiamo tutti a tentoni; giacchè la luce di Dio abbaglia

per tutte le vie che conducono a lui, da una sola in fuori, per la quale non si conosce, ma si ama. Dunque veda, che per questo non si distingue dagli altri: e sa in che si vantaggia lei? Che non inciampica; e son pochi. A ogni modo, tutti quanti noi qui, e tutti quelli che hanno fede nel Verbo che fa conoscere il Padre, quand' anche inciampicassimo, non cadremmo: c' è per loro un braccio sempre pronto, il quale, prima che tocchino terra, gli afferra gli rimette in piè. Coloro che per un illusorio orgoglio di potere andar soli, rifiutano l' aiuto della fede, vogliono avviar l' uomo senza bastone e senza scorta per erte molto più ripide di quelle del Monte Bianco, o per ghiacciaie assai più rotte e dirupate di quelle del Monte Rosa. Lei, Manzoni mio, ha bastoni e scorta: e poichè non ricusa il lume, vede le cime, e fa carità a mostrarle agli altri. — A loro, eh, disse il Manzoni? — A noi, riprese il Rosmini, crede lei che non deva nè possa mostrarle? Siamo lontanissimi dall' accordarglielo: ma, per uscirne, vada avanti lei: ci rifaremo da capo se si troverà che bisogni ritracciar meglio la via. — A questo patto, rispose il Manzoni, eccomi. — Davvero, aggiunse il Marchese, qui c' era per lei una necessità se non fisica, certo morale e logica di scendere a patti. Il panteismo si confuta bensì col mostrare, come il Rosmini ha fatto, la natura dell' intelligenza dell' ente primo ed assoluto. Ma con questo non si levano tutte le difficoltà di ogni genere. Quelle di un certo ordine sì, ma ce ne sono appunto

altrettante di una contraria natura. Appunto quelle che c' incagliano da più giorni e di cui dobbiamo sgombrare la via, se vogliamo sperare — e forse è troppo, — che gli uomini non tornino perpetuamente a cercarne un' altra.

M. Troppo davvero. E a ogni modo, non sarei già io lo spazzino. Comunque, io avevo poco altro a dire, e quel poco ve lo vorrò dire a un tratto e da me, affinchè voi vi risolviate a farne quell' uso che vi parrà; e sarà, scommetterei, di metterlo da banda come ciarpe da buttar via.

Il Manzoni stette sopra pensiero uno o due minuti, e poi — Ecco, disse; quando in filosofia si vuol cercare un primo, vale a dire Iddio, il più grande intoppo, mi pare, è qui. Un primo, già s' intende, ha ad esser semplice: che se fosse due, già bisognerebbe un terzo che unisse i due e codesto terzo sarebbe il primo. Ora, il semplice noi non l' otteniamo se non assottigliando man mano l' oggetto attuale del pensiero. Mi spiego. Il pensiero ha sempre un oggetto attuale, così il pensiero del filosofo come quello di un uomo del volgo: e l' oggetto pensato da cui quello comincia e in cui questo s' arresta, non è pure attuale, ma reale. Se non che — e qui, mi pare, bisogna insistere — questo oggetto, quantunque sia reale, non è però reale in quanto pensato, ma bensì in quanto (poniamo) percepito e sentito. Ed è chiaro: tanto poco l pensato deve per sè essere reale, che invece la maggior parte forse di quelle cose che hanno pen-

sato gli uomini, non eran reali: i centauri, ponete, le silfidi, Venere, Giunone e via via. E per restare più in metafisica, il pensiero, sì, ha davvero un oggetto, ma questo, in quanto tale e non altro, non è se non pensato o inteso, non sussistente e vivo. Ora, questo che davvero ognuno sa quando comincia a filosofare, uno risica di scordarselo per via; e perchè l' oggetto attuale, presente del pensiero da cui si parte, è reale e sussistente, si figura che per quanto l' assottigli, lo sminuzzi, resterà sempre reale e sussistente. Il filosofo perciò esercitando un lavoro d' analisi sull' oggetto attuale che è o parte o tutta la coscienza propria, e spogliatolo e levatogli tutto quello che gli pare appiccicato, e ridottolo alla forma sua essenziale, se lo ripropone davanti per vedere se è già un semplice e può essere un primo. E tante volte si rifà da capo fino a che trovi questo oggetto veramente puro, semplice, primo. Ora, in questo viaggio si pericola e per via e in porto. Per via così, se non mi sbaglio. C' è un punto nel viaggio in cui i viveri mancano e bisognerebbe approdare e provvedersene. Non si fa e si muor di fame poi in una regione agghiacciata. La metafora non è tanto metafora quanto parrebbe alla prima. L' oggetto primo del pensiero era sussistente e reale, è vero, ma ripeto non era così perchè pensato. Ora, per mancanza di aver posto mente a ciò, si suppone e, che è peggio, implicitamente, che fino a che si continua a pensare e ad avere un oggetto, ci si mova sempre tra reali e sussistenti. Falso:

c' è un punto nel quale l'assottigliamento di quell'oggetto è tanto che per poco che si l'assottigli più oltre, gli si leva insieme e senza accorgersene l'atto del sussistere, e in luogo d'un reale che si aveva fin' allora, si penserà quind' innanzi un ideale mero e puro. E tanto è più agevole l'illusione che trapassando dal reale all' ideale si fa bensì un salto mortale ed a pie' giunti; ma non si trapassa però con questo dall' essere al non essere. L'idea che è l'oggetto vero ed essenziale del pensiero, dove il reale può bensì esserlo ma per accidente e perchè connesso coll' idea, l'idea anch' essa è, ma di un modo affatto diverso dal reale. Che ci corra una gran differenza dall'essere come cosa o sussistente, all' essere come idea o pensato, non credo che lo neghi recisamente nessuno; pure come noi pensiamo tanto l'essere — cosa di quella maniera che ho detto, quanto l'essere — idea, questa differenza la travediamo forse altrettante volte quante la vediamo. Di più, l'essere cosa o idea, sussistenza o pensato, è atto sempre; ma atto diversissimo, da quando è l'uno, a quando è l'altro: nè credo che nessuno — e abbia pure filosofato tutta la vita — sia riuscito a persuadersi che tanto e altrettanto è lui quanto tutte le idee che gli passino per la cima dei capelli o qualcuna di esse. Pure, anche qui questa diversità immensa, immensissima è così impossibile di sconoscerla guardandola in viso, quanto agevole di perderla d'occhio voltandole sopra pensiero le spalle. Tutti questi, dicevo, e forse parecchi altri sareb-

bero i naufragi in alto mare: in porto altre secche. Si estenui pure quanto si vuole: nel pensiero resta una dualità sempre, il contenente e il contenuto, il pensante e il pensato. Se non che a misura che il contenuto si fa più smilzo, pare che vi si dilegui; e s'arriva a un punto in cui vi deve proprio parere dileguato affatto. Se non che a quel punto voi pensate ancora; soltanto il contenuto in realtà vi s'è scemato e infine l'annientamento stesso progressivo e continuo che si è fatto del contenuto, è il contenuto che tuttora persiste. Di questo non v'accorgete; nè per la via in cui siete, ve ne potete accorgere; avendo sottratto, non vi può parere che pensiate malgrado vostro la sottrazione come una somma: perciò vi pare che il pensiero vostro sia vuoto, eppure sia. Ora, come sarebbe senza un pensato? Adunque, voi vi dite: nel pensiero primo c'è un pensato, ma non come diverso dal pensiero; il pensato, è il pensiero stesso e però come tutt'uno con esso ed inerente che gli è, il pensiero è inconsapevole del suo pensato, o, meglio questo non gli si oppone come oggetto; perciò è assoluto e davvero primo questo pensiero, un primo semplicissimo e puro. E qui le illusioni non finiscono, anzi raddoppiano. Dicevo, nel pensiero c'è una duplicità continua ed essenziale: ora aggiungo, nel contenente ce n'è un'altra e perpetua anch'essa, quantunque non perpetuamente effettiva e reale e perciò possibile ad annientare in un pensante primo ed attuale. La duplicità è questa: nel pensiero c'è l'atto che è il pensiero stesso, e un soggetto reale

a cui quest' atto appartiene. Adunque, la realtà non appartiene al pensiero in quanto tale, ma in quanto vi ha necessariamente ad essere un ente di cui il pensiero sia atto e che sia reale. Ora, come assottigliando la materia si riesce ad assorbirla nella forma, voglio dire, si riesce ad annullare il pensato nel pensiero, così trovato questo pensiero semplice ed assoluto, si comincia a procacciare di levargli via ogni soggetto a cui inerisca come atto. Il che è tanto più agevole che la distinzione tra il pensante e l' atto suo o il pensiero che vogliam dire, dev' essere necessariamente rispetto al pensante primo meramente logica: che se fosse così reale in ogni natura d' essere come è in noi, non si troverebbe un ente assoluto, il cui essere fosse, come dicevamo ieri l' altro [1], l' atto stesso dell' esser suo. La distinzione tra natura e atto si perime necessariamente nell' infinito: e ne leggevo appunto una dimostrazione bellissima in san Tommaso, la quale non vale la pena di ricordare a nessun di voi. Mi basti dire che questa distinzione si deve, mi pare, perimere, risolvendo l' atto dell' agente nella natura sua: ma non, come fanno quei filosofi de' quali parliamo, sottraendo affatto la natura e l' agente e lasciando l' atto campato in aria. Se non che questi filosofi, dopo annullata male quella dualità di cui parlavo dianzi ed identificato l'atto col contenuto del pen-

[1] In un altro dialogo del quale mi è appena rimasta qualche traccia.

siero, non possono levar di mezzo quest' altra distinzione se non appunto nel secondo modo; vo' dire sottraendo il pensante, e lasciando in piè il pensiero. Così questo pensiero non reale perchè non soggetto, non ideale perchè non oggetto, sospeso tra cielo e terra e con in corpo soggetto ed oggetto, diventa il primo assoluto in ogni ordine sia reale, sia ideale. Parecchi filosofi hanno naufragato chi a quello, chi a questo di tutti i cattivi passi che ho segnato: l' Hegel a tutti, quantunque venuto l' ultimo, e ha fatta fortuna. Mi dica, il mio Rosmini, non meriterei, dopo tutto questo, una buona fitta di bastonate?

R. Che idea! e perchè poi? se non poteva dir meglio.

M. Le pare? Ma certo potevo non dire a dirittura parecchie delle cose che ho dette. A ogni modo voleva mostrare i pericoli, che devono, a parer mio, schivare i filosofi nella ricerca di un primo. I pericoli son tutte queste illusioni; e per non farsele, non bisogna lasciarsi trascinare al lavoro analitico del pensiero proprio: e come non serve di mettersi per un cammino, che non riesce, si deve sceglierne un altro. Ho dimenticato nel discorrere di que' filosofi un punto; anzi non l' ho dimenticato; ma mi convien ora dargli un altro aspetto qui per poter continuare il discorso mio. Dicevo che la distinzione tra la natura e l' atto del pensante si perime nell' infinito: e questo non perchè la prima si sottrae, ma perchè il secondo è l' essenza stessa

della prima. Dicevo poi che la duplicità del contenente e del contenuto nel pensiero è perpetua ed essenziale, e non vien mai meno. Le son cose che non abbisognano di dimostrazione e per quella parte che la richiedono, abbiamo fatto il dover nostro l' altro giorno col suo ospite, e mostrato perfino, quanto e come potevamo, di che maniera siano nell' infinito. Ora, voglio dire, caviamone questo: che, dunque, un ente pensato non può stare senza un ente pensante: e come il pensato è idea, e il pensante è sussistente, si può dire quel medesimo così; l' idea non può essere se non preesiste un sussistente che la pensi. E, guardi, si può dire anche l' inversa; che l' ente pensante, cioè, richieda un pensato, e cavarne conseguenze vere e belle; ma come non farebbero ora al caso nostro, le lascio da parte almen per ora e torno a quello che dicevo: l' idea non è se non ci esista un reale di cui sia idea.

Ch' è una sentenza la quale, quando uno si ricordi che l' essere, idea o cosa, è atto, si può anche esprimere a questa maniera; l' essere non può avere l' atto dell' idealità, se non ha già avuto prima l' atto della realità. Ora, unite questa conchiusione con quell' altra di più su: che l' oggetto del pensiero in quanto tale, non è reale, ma idea, e ne trarrete, mi pare, questa bellissima norma di metodo che, poichè il primo assoluto dev' essere un reale, non potete affidarvi senz' altro all' opera del pensiero per ritrovarlo, ma bisogna invece affissare

il pensiero nell' ente in quanto reale, dargli per contenuto e per oggetto l'ente reale per sè, e procacciare, se potete, di trovare che cosa è un ente primo quando sia reale. Dovete pensare, in somma, il reale per trovare il primo reale: il che si può, perchè del reale si ha l' idea come d' ogni altra cosa, ed ogni idea è pensabile. Ora, così non avrete ad assottigliar nulla: e vi basta insister bene su questo che il primo, non avendo causa, è atto proprio, per convincervi, mi pare, senza meno che in lui l' essere ha ad esser pieno e non dimezzato: altrimenti, vi dite, l' atto che è quell' ente, non potrebb' essere. Ora, così abbiamo fatto l' altro giorno; poi per volergli dare un nome a quest' atto, siamo andati cercando, se in noi esseri finiti ce ne sia uno che rappresenti in qualche modo quel tanto d' energia, senza il quale l' ente non potrebbe esser reale. E così, cercando, dopo esclusa la qualificazione di necessario che suppone una natura già sussistente e che necessiti, e l' altra di libero, che dimanda già una duplicità o meglio triplicità, dove per ora non abbiamo se non un ente reale assoluto, abbiamo scelta un'altra parola, — e l' avete pronunciata voi perchè io non ardivo —, quella con cui si chiama l' atto, per cui è richiesta la somma energia dell' esser nostro: l' abbiamo chiamato, voglio dire, arbitrario.

B. A proposito, interrupp' io, c' è chi non se ne contenta. D. Pagani, che è giunto pochi giorni sono dall' Inghilterra.... E qui il Manzoni m' interruppe alla sua volta, e volgendosi al Rosmini:

Ah! è arrivato, disse, quel buon D. Pagani! Come va! — Meglio, grazie, rispose sorridendo il Rosmini, meglio ogni giorno. Già basta che tocchi l' Italia per rifarsi tutto. — Ci ho tanto gusto, ripigliò il Manzoni, voglio sperare che in breve risani, e sia in caso di ritornare a coltivare la vigna, dove l' ha messo il Signore. Altro che Metafisica!! — Ma sì, ripresi io, come qui siam tutti convertiti, il Pagani, qui a Stresa, rumina anche lui filosofia teoretica: senza che non avrei avuta ora occasione di nominarglielo. D. Pagani, dunque, dice che a chiamare arbitrario l' atto essenziale dell' ente reale primo ed assoluto, si farebbe gridar le pietre non che altro, e che alle orecchie pie suonerebbe male. Io ho risposto che delle pietre non c' è a pigliarsene pena perchè non sentono; e in quanto alle orecchie pie niente vieta che si turino da sè colle mani. Ma sono di quelle mie che in casa non mi vogliono mandar buone, e che neppure lei vorrà accettare, quantunque questa almeno sia detta più in favor suo che per mio conto.

Non l' accetto no, mi rispose il Manzoni; una verità, poniamo che ci fosse, la quale scandalezzasse la miglior parte del mondo, non si dovrebbe dire. Pure io credo che a dirgli tutte quelle ragioni che dicemmo ier l' altro, e a mostrargli tutte le cautele che adoperammo a cansare le cattive interpretazioni, forse, chi sa, si sarebbe persuaso. Io glie ne ho dette, ripresi, ma risponde *ma*..... — Ricantargliele, disse lui, in questo

caso: il *ma* si deve o voltare in un *argomento* o nascondersi. — Ritornerebbe, ci scommetto, colle *orecchie pie:* ora, le orecchie non c'è verso di persuaderle. — Lei burla, riprese il Manzoni, e potrebbero le orecchie pie aver ragione. Non ch'io dica di voler ritirare quella parola; ma ci si deve lavorare attorno in modo che non si scandalizzi nessuno. Davvero, non scandalizza, se non perchè gli si appiccica un senso falso, e che non è il proprio, mi pare, e per certo non quello nel quale vogliamo usarla noi. Quando dopo le nostre dichiarazioni paresse ancora scandalosa la parola, allora vorrebbe dire che non ci sia modo di astrarne, pronunciandola, due idee accessorie dalle quali noi volevamo che la si separasse: e in questo caso sarebbe da buttarla via, perchè non avete che fare, per esprimere un pensiero, di una parola che non sapesse esprimerlo se non male. Meglio, in questo caso, che quel pensiero resti innominato. Le aggiunte, che si fanno per il solito e che noi vorremmo che non si facessero, per ridirgliele più nette, erano, se si ricorda, che noi, quando diciamo atto *arbitrario*, pensiamo un giudizio antecedente e che avrebbe potuto non farsi. Ora, quest'antecedenza del giudizio e questa possibilità del contrario, chi voglia pensare un atto arbitrario assoluto, n'ha a fare di meno: e perchè si deva e come si possa, l'abbiamo detto troppo a lungo per doverlo ripetere. Ora, quando in atto pratico assolutamente non si potesse, — e davvero non mi pare che non si

possa — il rimedio sarebbe uno solo, quello di non applicarglielo questo vocabolo. Il che a noi poi non farebbe nè poco nè molto danno; ci basta la cosa, ci basta, vo' dire, che quell' atto primo della sussistenza dell' essere, che è questa sussistenza e questo essere stesso — meglio sentire parecchie volte lo stesso che frantendere una —, quell' atto, dunque, richiede una pienezza dell' essere. Ora, che questa pienezza si triplichi e come triplicandosi resti una, è un vero che si può più mostrare che dimostrare; e l' abbiamo fatto ier l' altro noi, stamane il Rosmini, ed è un tal vero a cui si può arrivare per vie infinite. Comunque, questa triplicità unizzata della natura dell' essere non si può credere altro che necessaria, e si dirama come dire nell' ente-soggetto e nell' ente-oggetto per riassumersi nell' ente-moralità. La è il modo dell' essere, come quell' atto è la sussistenza stessa dell' essere. Ora nell' ente-moralità, sintesi e compimento degli altri due, si doveva, se si ricordano, studiare l' ente primo per trovarci le soluzioni che si possono proporre intorno al modo dell' essere: giacchè quell' ente, non avendo tutta la compitezza dell' esser proprio se non nella forma terza della moralità, non può riferirsi ad altri esseri che non siano lui e che pure vengano da lui, se non con tutto sè, cioè dire appunto come morale. Nella forma morale sua, dicevamo, si compie, anzi non c' è momento che non sia già compita la generazione sua propria: perciò, se altra sorta d' essere dovrà o potrà aver luogo che

ne dipenda, dovrà riferirsi all' ente primo come a ente morale, e non come a mero oggetto o mero soggetto. Ora, ci ha altra sorta d' essere oltre l'infinito? Proviamo.

E non mi sgridino, di grazia, e non dicano che ci s'è detto già l' altro giorno che quest' altra sorta c' è, ed è il finito. Vorrei, se è possibile non essere condannato per equivoco: e se, per caso, le cose che io dico fossero belle e buone, c' è un proverbio greco, non è vero, lei.... — Ed io, a cui il Manzoni si rivolgeva, gli soggiunsi subito, ah si: *δὶς καὶ τρὶς τὰ καλὰ* — Che vuol dire, ripigliò il Manzoni, mi pare, *due e tre volte le cose belle*. — Giusto, diss' io. — Ora, quel proverbio mi scusa se le mie parole hanno valore, ed io le ripeto; se poi non l' hanno, allora la colpa è loro che mi hanno cominciato a far chiacchierare e non possono rovesciarla sopra di me. Come gli zoppi hanno un prurito di camminar sempre, così basta incagliare, come fo io, ad ogni due parole per voler cicalare. E tutto ciò è per iscusarmi dell' aver parlato già molto, e del molto ancora che dovrò parlare senza posa. Ora, continuerò a raccoglier materia per il perdono, continuando a peccare.

Donna Teresa osserva, che suo marito tante volte si burla da sè e di così buona voglia e di quello che dice e di quel suo difetto della lingua, che talora uno che sta a conversare con lui, in ispecie se lo conosce da poco, si sconcerta affatto e non sa che viso fare. Non potete ridergli, dice

sempre Donna Teresa, in viso come ve ne verrebbe voglia perchè non ci sarebbe creanza: non potete dirgli che il p, l' r, l' m, il c non gli siano de' gran nemici, perchè nel fatto lo travagliano molto: non potete affermargli, aggiungo io com' è il vero, che non potrebbe discorrer meglio (chi nol sa, sappia che per l' aggiustatezza della frase, la novità del concetto, la finezza delle osservazioni, e per quella virtù rarissima, che non so se abbia nome, ma che consiste nel non dar mai nel vuoto e non aver bisogno, per continuare il discorso, di fornirlo d' inezie, o, come dicono mirabilmente gl' inglesi, di non — sensi, per tutte queste qualità, dunque, e per parecchie altre non ci è forse conversazione che piaccia più e valga meglio di quella del Manzoni), non potete affermarglielo, dicevo, perchè con un ah! ah! vi tronca la parola, e pare che vi scongiuri di non lodarlo mal suo grado. Però, in quei casi, o bisogna risolversi a dire delle scipitaggini, o starsi zitto e lasciar passare. Ora, siccome nè il Rosmini, nè il Marchese, nè io, vi prego di credere, diciamo delle scipitaggini, ci stemmo zitti, e il Manzoni continuò: — Noi dicevamo ier l' altro: l' essere può ancora sussistere come finito, e ponevamo la finità come uno stato possibile dell' essere. E dicevamo ancora e diciamo che ci è una triplicità di modi nell' essere come infinito, e che quella triplicità spetti all' essere in quanto essere, sia finito sia infinito: anzi, dal trovarla nel finito sali-

vamo a provare che la sia anche nell' infinito. Ricamiamo ora su questo canovaccio.

Certo, il finito è una determinazione possibile dell' essere, vo' dire che niente ripugna, che l' essere possa anche avere limitazione e finità, però a quella condizione che dicevamo ier l' altro, che l' infinito già sia: giacchè — e anche questo lo ripetiamo — l' essere non può porsi o sussistere da sè ed a principio se non come infinito. Perciò l' infinità è e non è anch' essa una determinazione dell' essere: l' è, quando si pensa per contrapposto della finità: non l' è poi, quando si pensa com' è in sè, anteriore non pure realmente ma logicamente a ogni limite nell' essere. E che si possa e si deva pensare così, non se ne può dubitare, chi si persuada di quello che abbiamo anche dimostrato, mi pare, che il finito non è nell' infinito neppure come il seme, che di qui a mille anni servirà a piantare una paulonia, si potrebbe dire che sia in quello che tengo ora nelle mani. Ora, l' infinità, intesa di quella maniera in cui non si può chiamar *modo*, è l' essere stesso: e perciò tutte le distinzioni essenziali che si possono trovare in essa, e le son tre, raccogliendo ciascuna in sè tutto quanto l' essere semplicissimo e non capace di divisioni essenziali, fanno tre soggetti, e non tre modi, in una natura unica, e non in tre nature diverse. Invece la finità, comunque faccia ad esistere, è una determinazione dell' essere sempre, perchè il limite è accidentale e non per sè aderente all' essere: e ha la ragion di

sè fuori di sè. Di maniera, che il limite comunica l'accidentalità propria all'essere, e lo fa essenzialmente passaggiero e peribile in quella limitazione che ne fa un finito e un tal finito, quantunque di qui non si arguisca, che non possa esistere un siffatto essere finito, l'anima umana, per mo' d'esempio. a cui, per fargli perdere quel limite che lo costituisce finito e un tal finito, bisognerebbe, per sformarlo ed annichilarlo, di un atto di non minor potenza ed assolutezza di quello col quale è stato formato e creato, quando gli manchi un principio interno di dissoluzione: di maniera che se si dimostrasse che quell'atto d'annichilazione sia impossibile, sarebbe dimostrato a un tempo che quell'essere così fatto sia immortale. Questa è una digressione, ma una necessaria per quelli che *captant in verbum:* i quali il Rosmini sa quanti e quali siano, quantunque se ne scordi sempre.

Ora, avanti. La finità, adunque, è una determinazione dell'essere, possibile, come idea e come cosa, quando l'infinità sia ritenuta essere la sussistenza stessa dell'essere; pensata attualmente e reale, quando...: e fermi lì fino a che non sia trovata la risposta: cosa per cui qui, come così spesso, basta fare la domanda bene. Noi abbiamo visto che all'essere è essenziale d'essere in tre forme, e che queste nell'infinito fanno altrettanti soggetti. Poichè queste sono essenziali all'essere, non può il finito sussistere senza avere anch'esso quelle tre forme. Se non che, essendo il finito per sè una determina-

zione, non può averle come l'infinito che non è tale per sè. Ora, come deve averle? Bella e difficile quistione, che non spetta a me di trattare, dovendo come scolare, digredire il meno possibile, e il meno possibile stancare la pazienza de' miei uditori e maestri. Comunque deva averle, certo è che il dare la finità all'essere equivarrà a un dargli quelle tre forme, nel modo in cui n'è capace il finito. Adunque, all'essere non bisogna o non compete essenzialmente di pigliare la determinazione finita: ma quando l'essere finito deva aver atto ideale o reale, è forza che l'abbia con quelle tre forme; giacchè è necessario all'essere di triplicarsi. Voglio dire, è forza che nel finito ci sia qualcosa, comunque e qualunque cosa sia, che corrisponda all'infinito soggetto, qualcos'altro che corrisponda all'infinito oggetto, e qualcos'altro infine che corrisponda all'infinito morale. Non ci è via: o mangiar questa minestra o saltar questa finestra. Qui abbiamo, adunque, una vera necessità fisica o di natura che vogliamo dire. Il finito è in tre forme, perchè la natura dell'essere richiede così; necessità fisica, la quale non avevamo nell'infinito: perchè lì non c'era natura antecedente, e qui, per il finito, c'è. Nè fa al caso che in questa anteriorità non sia come natura del finito: basta che sia come natura dell'essere, e che anche il finito sia essere. —

Ora, a questo punto io davvero troppo impaziente, interruppi: — E tutte queste ragioni lasciano il tempo che trovano —, dissi: perchè questa è

una necessità conseguente alla esistenza del finito; ora, noi cerchiamo di questa esistenza stessa, perchè sia e come.

Il Manzoni che quel giorno giacchè non è sempre uguale — avea più del solito a combattere co' principii di periodo, dopo un pochino di sforzo, che pareva che volesse dir qual cosa e non riuscisse a buttarla fuori, per entrare di lato dove non poteva di faccia, — Eccola punita, ricominciò a dire. Se non m' avesse interrotto, non l' avrei affaticata tanto per farle sapere che quello che mi ha come obbiettato lei, lo volevo dire io; ma lo volevo dire dopo averle aggiunto che quella necessità fisica è anche logica: vo' dire che non è necessario solo realmente che il finito sia in tre forme, ma ancora idealmente, o altrimenti che questa triplicità di forme è una necessità che non si fonda solo nella natura essenziale dell' essere, ma che deriva anche dal concetto dell' essere. Di maniera che non solo l' essere finito non può essere fatto sussistere in una sola delle forme corrispondenti alle infinite, ma neppure può esser pensato attualmente in una sola di quelle. Il che non richiede dimostrazione, almeno per chi bada che la distinzione della necessità fisica e della logica sta per un intelletto che non abbraccia e penetra l' essenza della necessità stessa. Per quello, la distinzione è effettiva: per questo no. Quello vede nel cader d' una pietra una necessità fisica meramente: o nella connessione della conchiusione colle premesse una puramente logica.

Ma l' intelletto assoluto avanti a cui sta l' essenza ultima della pietra; anzi, per cui la pietra non sussiste, se non perchè pensata da lui, comprende la gravità, che la porta al basso, non solo come un fatto necessario, ma come una conclusione necessaria della essenza di essa. Il non cadere della pietra, per lui, sarebbe un assurdo: per noi, il cadere è un fatto. Ora, noi parlavamo di come deva essere il finito per via della preesistenza dell' infinito: ora, quella stessa necessità di realizzare in sè quelle tre forme, la quale chiamiamo fisica per rispetto alla sussistenza triplice dell' essere, dovremo chiamarla logica rispetto all' intellezione, che l' essere ha di sè in tutte e tre. Insomma, il finito, perchè egli è essere, ha una necessità di avere tutte e tre le forme che ineriscono essenzialmente all' essere: e questa necessità è fisica, in quanto l' essere sussiste, e logica, in quanto l' essere si pensa. Non so se riesco a spiegarmi. Proviamo cos'. Il finito è fatto sussistere per un atto non suo: ora, quest' atto è una natura antecedente rispetto al finito: come natura è la sussistenza dell' essere nelle sue tre forme essenziali: come pensiero, è l' intellezione dell' essere in quelle stesse tre forme: ora, il finito, che è pure essere, in quanto sussiste, trova in quell' atto, come natura, una necessità fisica di avere tutte e tre quelle forme, ed in quanto è pensato, trova in quell' atto stesso come pensiero, la necessità logica di esser pensato in tutte e tre quelle stesse forme. Mi sono spiegato?

Mentre il Manzoni parlava così, il Rosmini aveva aguzzati sempre più gli occhi, cacciato in fuori il mento e strette l' una contro l'altra le due mascelle, e rivolto un po' in su tutto il viso, come suol fare quando concede tutta la sua attenzione. Il Marchese invece, pigliato il bastone, e rizzatoselo davanti, e intrecciatevi su le mani, ed appoggiatovi il mento, stava come suole chi ha molta curiosità, con mezza la persona uscita fuori della panca, ed inchinato, quanto più poteva, verso il Manzoni. Io ascoltavo con tutta quella serietà di cui son capace, che non è molta, ritto in piè in quel momento, e colle braccia dietro le spalle, e puntellato ad un albero. Alla domanda: mi sono spiegato? volli coprire colla voce mia un *audace* che masticava tra i denti il Rosmini e che avrebbe spaventato il Manzoni, e lesto lesto — *Sicut et in quantum* — risposi. A ogni modo, non vi vorrei obbligare a insistere ancora su questò punto; non è la quistione. E qui sorridendo d' un cotal riso che voleva dire; — non se n' esce, mi lasceranno nelle peste —, feci per sedermi e visto a terra un ramuscello secco sottile e puntuto mi chinai per pigliarlo. E quando me l' ebbi trovato tra mani, mi venne in mente di mettermi a disegnare sul terreno a grosse letteraccie da scatola quel rispettabile testo latino: *tradidit mundum disputationibus eorum.*

Il Manzoni non badava punto a me. Per fortuna, io non ero tra' piedi all' infinito, e lui appena dimandato se s' era spiegato bene, s' era messo, senza

attendere la risposta, a girare lì intorno e non vedeva altro se non quello che aveva davanti. Però dopo due o tre minuti pìgliandosi tanta pena dei miei atti, quanta se non fossi mai esistito, ricominciò a dire così:

Ci siamo ora. Anzi, guarda, non ci siamo ancora. Ci resta da vedere, prima di sciogliere il nodo, se oltre alla necessità fisica e alla logica, ci sia anche una necessità morale che il finito abbia quelle tre forme. Ora, mi pare che ci sia. Come l'essere sussiste tutto per un atto solo, s' intende tutto per un altro atto unico, così s' ama tutto per un altro atto unico. E la distinzione di questi tre atti, come l'estensione di ciascun d'essi a tutto l'essere, fa la triplicità de' suoi atti nell' unità della natura. Adunque, come perchè l'essere sussiste in tre forme, ha ad avere, anche finito, tre forme, e per intendersi in quelle stesse tre dev' esser pensato, anche se finito, in quelle tre, così per l'amarsi che fa in quelle tre, è giuocoforza che, anche finito, sia oggetto dell' amor suo in quelle tre. Di più, la forma morale è compimento e sintesi, ultimazione delle altre due; senza la quale l'essere mancherebbe di unione e sarebbe distratto in due, soggetto e oggetto. Ora che nell' essere unico e semplice ci sia una partizione violenta e inconciliabile, è assurdo: ed è assurdo in quanto è essere, non in quanto è infinito. Perciò se il finito dovrà aver nome di essere, c'è necessità che anche in esso, quantunque in modo differentissimo, si

faccia un' unione dell' essere soggetto e dell' essere oggetto. Il che — e sia detto di passaggio — accade in noi creature razionali, i quali, come sensitivi, siamo enti-soggetti, come intellettivi diventiamo oggetti a noi medesimi e possiamo di tutto il creato farci un oggetto pensandolo, e per questo stesso, per la natura, vo' dire, dalla nostra realità e della nostra intelligenza, siamo creature morali, non già, di certo, poste in un atto pieno perfetto di moralità, ma potenziali e capaci di svolgerci in una serie di atti. Ora questa necessità che ha il finito di essere in tre forme, non perchè sussista, non perchè s'intenda, ma perchè si ami e sia amabile, come la chiameremo noi? Per me, la chiamerei morale, per distinguerla dalle due prime, ed aggiungerei, a scanso d' equivoci, che questa qualificazione le si dà, perchè è una necessità che deriva dalla forma morale dell'essere. Vedremo poi il partito che se ne può trarre.

Ora poi, ci siamo davvero. C' è dunque necessità fisica, logica, morale che il finito, essendo pure essere, abbia quelle tre forme: le abbia, però, come può e non come sono nell' infinito. Ebbene, se si guarda un po' fisso, si troverà, — e vedo che risulta dalla definizione, ed è così quasi inutile a dire esplicitamente — in somma, si troverà, che tutte quelle differenze, per quanto paiano innumerevoli, le quali passano tra la maniera in cui l' infinito ha quelle tre forme e quella in cui le ha il finito, scaturiscono da questa fonte, che l' essere

nel primo ha la sua essenza e sussistenza da sè, e nel secondo l' ha dal limite, che non si può dare da sè. Di fatto, appunto perchè bisogna che, poichè ci è finito, ci sia limite, avviene che dove nell' infinito c' è solo distinzione, nel finito c' è divisione; e perciò, che il finito sia essenzialmente moltiplice come l' infinito è essenzialmente uno. Di più, nell' infinito, l' essere come soggetto, sussisteva; l' essere come oggetto, sussisteva; l' essere come moralità, sussisteva: ora nel finito, per cagion del limite, l' essere come oggetto, non può sussistere, nè l' essere come moralità: e bisogna che queste due forme le abbia bensì, ma non come finite sussistenti, giacchè così non possono essere. E perchè? Perchè l' essere-oggetto è l' essenzialmente pensato, e l' essere-amore è l' essenzialmente amato: ora, il finito per essenza sua non può essere nè essenzialmente pensato nè essenzialmente amato; di maniera che non c' è potenza nè al mondo nè sopra il mondo, che, finito com' esso è, potesse, lasciandolo finito, come pur deve, farne un pensato ed un amato essenziale. Invece, l' essere come soggetto, è bensì nell' infinito anch' esso un soggetto tale per essenza e sussistente per sè; ma niente impedisce che ci sia de' soggetti finiti, i quali quantunque non sussistano per sè, pure siano soggetti per essenza.

E, non tentenni il capo, — continuò a dire, rivolgendosi a me —; è pur chiaro quello che dico, l' essere come soggetto infinito, sussiste per

sè, gli è vero, come le altre due forme: ma ci corre una gran differenza. Un ente finito essenzialmente soggetto può sussistere, quantunque non possa per sè: mentre un essere-oggetto o un essere-amore non può sussistere finito, perchè non potrebbero per sè, e quelle due forme non possono sussistere che per sè. E perchè? Malanno ai perchè! e che ne direbbe, se rispondessi che non lo so? È un fatto: chi ci guarda, lo vede: e per ora non mi bisogna altro e me ne contento. Pure lo volete un perchè? Mi maraviglio che non lo vediate di per voi. Di fatti, non è forse chiaro, che l' essere-oggetto e l' essere-amore — cioè l' essere come idea e l'essere come atto di amore — non può esimersi dalla condizione di dovere stare in una mente o in un agente se non al patto di adeguare tutta la pienezza dell' essere, di contenere tutto l' essere in sè? Lasciatemi pure conchiudere che non c' è se non l' essere come soggetto, che possa sussister finito: e che questo deve realizzare, come può, in sè la forma oggettiva e la morale dell' essere. Non si parli ora di che maniera le realizzi; chè non ci serve: e si continui a vedere, come può essere in qualità di soggetto, sia pensato sia sussistente.

In due modi. Di fatti, poniamo all' essere pensato un limite: di maniera che non sia già pensato tuttoquanto l' essere, ma un tal essere, descritto e costituito da un tal limite. Può ora il finito reale o sussistente riferirsi in due modi e non più a questo finito ideale o pensato, e dovrà in

tutti e due, se l'atto, per cui diventa effettivamente pensato e reale, non è deficiente e monco. I due modi, di certo, sono o che il finito sussistente adegui tutto il finito pensato o che non l'adegui. Se l'adegua, ecco che non ci potrà esser più d'uno di questi finiti, giacchè tutta la virtù e la operosità ideale è come dire esaurita in quel solo reale; se non l'adegua, ce ne potrà esser più, ma cosa vuol dire adeguare o no?

Il limite posto all'essere in quanto pensato, ne fa una *specie:* poniamo quella dell'uomo: l'idea dell'uomo o di qualunqne altra cosa è l'essere limitato così o così. Ora l'idea, segregata un po' e considerata a parte dalla fonte in cui vive, ha una comprensione più o meno ricca sì, però capace di più o meno variazioni, ma finita sempre: senzachè mancherebbe di determinazione, e si dileguerebbe nell'essere. Che potrà fare il finito reale, che deve corrispondere a quell'idea ch'è esso stesso non sussistente, ma meramente pensato? O esaurire tutta in sè la comprensione dell'idea, nella quale maniera ci sarà un solo individuo che sia inteso in essa o con essa; o non esaurirla tutta in sè: nel qual secondo caso ci sarà molti individui, ciascuno dei quali comunicherà nell'idea coll'altro, quantunque veruno di essi non rappresenti l'idea con quegli stessi elementi e quella stessa comprensione che la presenta un altro. Questi ultimi apparterranno tutti a una specie; i primi saranno ciascuno una specie. E se de' primi si può dire

che non ce ne sarà più di uno per ciascuna specie, si potrà de' secondi trovare quanti ce ne deva essere per ciascuna specie? Si potrà forse; ma non m' importa.

M' importa bensì dire, che per i primi il limite ideale e il reale è il medesimo, o per dirla altrimenti, cade al medesimo punto nell' essere come pensato e nell' essere come reale. Di maniera che basta quella realità che compete all' essere-oggetto per attuarne la sussistenza. La condizione generica della lor natura sussistente, vo' dire, si potrà chiamare dello stesso nome, che nell' essere soggetto per sè. Certo, correrà una differenza smisurata; giacchè essi non sussistono per sè, e l' essere soggetto sì: ma sarà differenza nella ragione e nella virtù e nella dignità della sussistenza, smisurata davvero, ma che pure non cade nella qualità generica della sussistenza stessa. Mi spiego meglio, perchè qui camminiamo, lo vedo, sopra carboni ardenti. Ponete per via d' esempio, che l' ente assoluto-soggetto si possa o si deva credere di natura *spirituale:* ebbene, saranno anche meramente *spirituali* questi esseri reali finiti: e la differenza dall' uno agli altri, dal creatore a' creati, sarà, certo, di essenza, ma non perchè quello sia spirito e questi no, bensì perchè l' uno l' è in un grado e d' un modo troppo diverso da quello che lo sono gli altri.

I quali altri certo non saremo noi, e perciò lasciamogli stare. Noi, appunto perchè diciamo noi, e ci chiamiamo uomini e c' intendiamo appartenere

alla stessa specie, non solo allo stesso genere, siamo di quelli che ce ne voglion parecchi, parecchi assai, per esaurire — e chi sa se ci riesciremmo — una specie. Guardiamo prima a una condizione comune, essenziale agli uni e agli altri, e poi a una particolare a' secondi.

Dicevamo che la moltiplicità è intrinseca al finito: cosa vuol dire? Forse, che non ci possa essere un solo finito sussistente com'era a principio quello così grande e glorioso che alcuni santi Padri supposero e chiamarono l'*angelo sapienza*! Oibò: non vuole di certo dir questo. Non implica punto che un soggetto finito sia fatto sussister solo: implicherebbe bensì ch' e' fosse tale, che il sussister suo escludesse che altri finiti simili a lui, ma distinti da lui potessero sussister mai. La moltiplicità, dunque, potrebbe essere non attuale, ma solamente potenziale o possibile; ma in un modo o nell'altro, dovrebb'essere. Però, qui abbiamo un altro mezzo per mostrare, che questa moltiplicità deva proprio essere attuale e reale; vo' dire, che una volta che un finito sia fatto esistere, ne devano essere fatti esistere insieme con lui, non solo dirò parecchi altri, ma quanti altri ne richiede la natura preesistente dell' essere infinito e del suo atto. E prima, la pienezza ed infinità dell' atto in cui si radica il finito, richiede che il suo effetto sia pieno, e ritragga della causa quanto più può. Perciò da questa parte la moltiplicità sia ideale, sia reale, o a dirla altrimenti, sia delle specie, sia degl' individui, po-

trebb' essere smisurata, innumerevole; giacchè nella sua causa è tanta potenza quanta basterebbe a non esaurirsi mai; se non fosse, che ogni moltiplicità deva esser numero, e il numero si deva sempre, per grosso e lungo che sia, poter numerare. E appunto, perchè può essere sempre più grosso e più lungo, ci bisogna, che nell' essere uno il quale crea il moltiplice, ci sia qualcosa, o meglio qualche attributo, che determini quel numero e tanto e non più. E mal grado che io ne abbia, dovrò pure più in là accennare, quale sia l' attributo dell' ente che determina il numero degli enti creati da lui; e che la sua potenza infinita, concepita da sè e in astratto, non potrebbe determinar mai. E di qui potrei ritrarre un' altra prova contro i sistemi che fanno del primo reale un ente dimezzato e in via; ma lasciamola stare: parlo co' maestri. — Due maestri, interruppi io, ed uno scolare impertinente. — Il quale — riprese il Manzoni — vorrà permettermi di non dargli soddisfazione. Mi faccia dire, di grazia, che se il finito deve necessariamente poter essere moltiplice, — e lo deve essere attualmente per la potenza dell' atto che lo crea — ha ancora a essere uno, come può, stante l' unità dell' atto dal quale dipende. Ora, non ho bisogno di dimostrare, che l' unità nella moltiplicità non può stare se non sotto forma di ordine, e che però tutta la moltiplicità finita, per le varie ragioni dette, dev' essere ordinata. Quest' ordinamento importa una certa qualsisia comunione tra i varii

gradi degli enti finiti — ne abbiamo fin' ora trovati due — e tra gl' individui che si comprendono sotto ciascuno. Ora, questa comunione importa per qualunque modo un certo numero più o men grande di atti in ciascuno ente, condizionato a un certo tal altro numero in un altro. Altrimenti, ciascuno starebbe per sè, e il mondo finito non sarebbe universo: gli mancherebbe l' uno, quando ogni ente stesse da sè astratto e scisso da ciascun altro. Un ordinamento sì, ma quale? Con quello che sappiamo finora, non si può dire: forse più in là, cercando se ci è verso di determinare il numero degli individui che deve somministrare una stessa specie, piglieremo due colombi a una fava. Ora caviamo un' altra conseguenza. L' avere ciascun ente a compire un certo numero di atti, condizionato a quelli di un altro, vuol dire che nè l' uno nè l' altro sussista da principio in atto intero ed ultimato. Però, se in parte è in atto perchè sussiste, in parte è in potenza, perchè è capace di altri atti; i quali non integrino davvero l' atto del suo sussistere, che è semplicissimo e già è, ma bensì gli sviluppino, gli amplifichino, gli attuino le sue facoltà, o co' quali adempia a' suoi ufficii e al suo fine.

Questa successione di atti secondi che si disegna sopra un atto primo unico e perdurante di sussistenza, dà la prima condizione, comune, come dicevamo, a tutti gli enti finiti. Voglio dire, fa che esistano nel *tempo*; che non vale altro se non successione in una durata. Perciò, com' è assurdo par-

lare di enti finiti, mi si permetta la parola, estemporanei, così è assurdo ragionare dell' ente infinito applicandogli qualunque dei concetti, delle espressioni, delle frasi, che implichino *tempo*. L' infinito, tutto in atto, non ha la vita propria condizionata ad una successione di atti: il finito sì, ed o non deve sussistere o deve così.

L' altra condizione particolare a quell' ordine di finiti, che non formano ciascuno una specie, ma si raccolgono innumerevoli sotto una specie, è una fortuna, davvero, per me e per loro che non abbia bisogno di dedurla ed esporla. Posso in fatti servirmi, qui, a visiera alzata, del Rosmini, al quale ho certo rubato molto fin qui, ma di nascosto, e di maniera forse, che non vorrebbe ripeterlo per suo. Ma qui non ho bisogno di giocare a gatta cieca. Non ha detto proprio lui qualche giorno fa, discorrendo col suo ospite, per abbattere una proposizione del Marchese, che più individui razionali, comunicanti nella specie, e pure distinti nell' individualità, non ci potrebbero essere se non esistesse lo spazio, e qualcosa che limitasse lo spazio, voglio dire la materia? Di maniera che non devono poter essere intelligenze pure, ma intelligenze unite a' corpi, qualunque d' altronde possa essere il modo dell' unione? Ora, io non voglio dire o piuttosto dimostrare come, ammessa per quest' ordine di finiti la necessità della materia e del corpo, ne segua per l' infinità di potenza dell' atto creativo, che la materia deva pigliare tutte le forme di cui sarà

capace; o, per dirla altrimenti, che dovendo pure esser creata per recare in atto tutto un ordine di enti razionali finiti, i qnali sono il fine necessario dell' atto infinito, perchè soli, comunque, raccolgono in sè quella triplicità di forme che costituisce l' essere e gli è essenziale, dovendo, ripeto, servire a questo e perciò essere, deve, se l' atto che la crea non è mancante, pigliare davvero tutte le forme, abbigliarsi, come dire, di tutte le maniere che saprà e potrà, oltre di quella nella quale, se non avesse potuto e dovuto essere, non ci sarebbe stata causa e ragione di crearla. Di fatti, cosa m' importerebbe qui di dimostrare, che la vita meramente animale e la vegetativa e perfino la materia bruta non avrebbero ragion d' essere, se, la materia essendo stata necessaria a dare l' atto di realità agli enti razionali corporei, avesse potuto fornire quest' ufficio, senza prima essersi, come dire, provata e saggiata nei gradi inferiori dell' essere? E poi varrebbe la pena di dimostrarlo? Non abbiamo detto che gli era necessario che il finito avesse tutte e tre le forme, se doveva essere; e che non poteva averle se non in una natura intellettiva, e che questa non può avere sussistenza se non in due modi, e in uno non può avere realità senza la materia; e che l' atto che crea il finito, è infinito e non esauribile, e perciò impotente a far meno di quanto può fare; e che in fine tutto ciò che nell' infinito sta unito e connesso essenzialmente, nel finito deve essere, ma come può,

e unito e connesso non può: che perciò nell' infinito il reale come tutt' uno coll' ente oggettivo e col morale, non può sussister solo; e nel finito invece può stare da solo, purchè non sia soltanto reale tutto il finito ed escluso da ogni comunicazione con le altre due forme dell' essere. Ora, con tutto ciò, la dimostrazione che non volevamo fare, non ha più bisogno di esser fatta.

Mi dispiace che a questo punto io deva interrompere il discorso del Manzoni, e così il piacere che provano, suppongo io, quelli che si son messi a leggerlo così come io l' ho potuto tenere a mente. Ma fu interrotto davvero a questo punto e non potrei quando voglia essere storico fedele, lasciarglielo continuare: è verità vecchia e perciò scipita, che, quando uno racconta fatti, non è libero, e bisogna che li narri come davvero furono, non come li vorrebbe. La piccola importanza dell' incidente che io non ho voluto trascurare qui, mostra quanto io sia fedele narratore: e quanta fede quindi meriti anche in cose maggiori.

Si ricordano che io seduto e col capo tra le gambe m' ero messo a disegnare per terra certi grossi scarabocchi pieni di malizia. In questa postura, vidi poco dopo colla coda dell' occhio sorgere alla mia destra una grossa macchia nera, larga come una spanna e in forma d' un mezzo giro: in somma, un gherone d' una sottana d' un prete. Per quella stessa ragione che chi ha una lettera dalla posta, sta per un pezzo a guardare la soprascritta

per riconoscervi di chi sia il carattere, a dispetto della curiosità che avrebbe di sapere quello che ci sta dentro, io cercava d'indovinare la persona dentro quella sottana da quel poco che ne scoprivo. Dopo averci lavorato un pezzo e non esserci riuscito, vedendo che quella macchia nera si faceva avanti a ogni fin di periodo del Manzoni e poi si ritirava, levai finalmente la testa; e fissai gli occhi in viso al prete. Era un giovinetto con una faccia un po' pallida, ma non ammalata, cogli occhi un po' stanchi, ma pieni di un sentimento dolce e pacato: colla fronte spiegata, come d'uomo tranquillo; colle labbra pronte a un sorriso, e come di persona contenta, ma non gaia. S'era levato il cappello, e lo teneva sul petto colle mani: e guardava fisso al Rosmini, aspettando, pareva, il momento di potergli parlare: un momento che tante volte gli era parso giunto, quante fuggito. Quando io l'ebbi visto, glielo feci trovare io interrompendo, e, — Abbate, dissi, guardate lì; c'è uno che vi vuole — E il Rosmini voltatosi dov'io indicavo, e sorridendo, — Ah! voi, — disse a quel giovinetto, — volete parlare a me? — Sì, Padre, — rispose, e dopo avermi ringraziato con un inchino e con un sorriso, quel giovine prete si fece avanti e con una voce dolce e tanto bassa che appena s'udiva, — Mi manda, Padre, — cominciò a dire — il mio superiore. Vado ad Intra a fare la scuola. Vuole lei, padre mio, commettermi nulla per i suoi figliuoli di là? — Niente, figlio mio, — rispose a

voce chiara e colla persona distesa il Rosmini: pure dando non so come all' una e all' altra un tuono diverso da quello che le usa dare, quando parla o sente parlare di metafisica, — niente altro se non quello che dico a voi e che potrete ripetere, nel nome del Signore, a' compagni vostri. Amate sempre Iddio e il prossimo, e fate il bene senza aspettarvi premio nè lode dagli uomini; ma perchè è bene. Cristo ci ha dato de' precetti per ogni occasione e condizione della vita nostra; voi che insegnerete a' fanciulli, ricordatevi che egli li ama, perciò siate dolce e paziente; che egli li propone ad esempio nostro, perciò non insuperbite se sapete più di loro, anzi ricordatevi che quello che potrete imparare da loro, è più e varrebbe meglio di ciò che loro insegnate. Addio, figliuol mio, andate pure. — Il giovine s' inginocchiò e, — Padre, — disse, — la benedizione. — Il Rosmini, rizzatosi in pie' e levatosi il berretto, recitò una preghiera in latino, lo segnò colla croce, e l' accomiatò un' altra volta. A questo, il Manzoni voleva prender la mano del Rosmini e baciargliela: e l' altro non dovette fare poco sforzo per impedirnelo. — E perchè — diceva il Manzoni, — non farmela baciare quella mano? Chi sa, anzi mi par certo che a far questo mi deva sentire un poco di quella contentezza che lei ha sparso nell' animo di quel giovine prete. E le parole che gli ha detto erano tanto più belle che non sono sue, e di quelle che uno, nel dirle all' altro, le ridice a sè stesso, e non a sè nè all' altro

in nome della propria virtù e del proprio ingegno, ma in nome di uno che val più dell' altro, più di sè, più di tutti e tutto. Anzi che dico, le dice? È quello stesso così grande che le diceva dentro all' animo del suo figliuolo, al suo ed al mio, mentre lei le pronunciava: e nel dirle lui, ce ne ridava l' intelligenza e il sentimento. Questa è metafisica divina: è metafisica insegnata ogni giorno ed assicurata nell' animo de' discepoli dalla parola e dall' impressione viva del maestro che insegna. E così continuò per un pezzo il Manzoni, che è cristiano di cuore. Io non ridirò tutto quello che disse lui e che gli risposero il Rosmini ed il Marchese, perchè non serve al discorso che s' era cominciato; e di cui mi resta a narrare più che non vorreste. Dirò solo che dovete al Marchese, lettori miei, se vi tocca di sentire il resto: perchè fu lui che dopo che si era parlato un pezzo di religione e di religiosi, richiamò il Manzoni alla materia di cui prima discorreva. Pigliò occasione da una parola detta dal Rosmini, che tutto un certo ordine di cose, — non so di quali, e credo di tutte, — fosse determinato nell' atto stesso della creazione dell' universo: al che il Marchese; Appunto, — rispose — ma il busillis è sapere il come di questa determinazione. Il Manzoni prima che quel suo giovine prete giungesse, — così continuò rivolgendosi al Rosmini — ci avea dimostrato che nella costituzione dell' essere finito c'è qualcosa di necessariamente determinato dalla natura stessa dell' essere; voglio dire che solo perchè

il finito è essere, ci è qualcosa in esso, di cui non può fare a meno, qualche condizione che deva necessariamente adempire. Già, a dirla altrimenti, la natura dell' essere che preesiste al finito, determina fisicamente, in qualità di natura preesistente, qualcosa in ogni natura d' essere, quantunque diversissima da essa, anzi opposta, non che non identica a essa. Questo sta bene; almeno a me non pare che stia male. Ma il Manzoni stesso nello scoprire e dedurre le condizioni necessarie della costituzione del finito che derivano dalla natura preesistente dell' essere, è da queste passato alle altre che dipendono dalla sua finità: voglio dire, che dalle necessità a cui il finito è soggetto perchè essere, è passato a queste a cui è soggetto perchè finito: e qui ha messo il dito su due, che gli tagliano, al finito ve', le gambe. Intendo quelle due ultime annoverate, e per trovar le quali si son dovute annoverare le altre; il tempo, cioè, e lo spazio. Ora — e qui si rivolse al Manzoni — ha lei riflettuto a che e come richieda il tempo e lo spazio? — Ci ho tanto riflettuto — rispose il Manzoni, — che ho un grandissimo gusto di vedere che ci ha pensato anche lei, e che così peneremo poco a trovarci d' accordo. — Poco, spero, — ripigliò il Marchese, — e con questo vantaggio per me, che bisognerà venire nella mia opinione, in quella cioè che esposi pochi giorni fa e che il Rosmini mi oppugnò. — E fece bene, disse il Manzoni, a senso mio: poniamo che la vostra opinione tornasse in

campo, resterebbe sempre esclusa rispetto a quel punto dell' individuazione, per il quale fu esclusa l' altro giorno. — Vero, — soggiunse il Marchese, — ma sempre bisognerà venirne lì: che l' atto creativo è pur d' arbitrio assoluto: perchè non ci ha verso, che si trovi nella successione che dà il tempo e nell' esteso infinito che è lo spazio, un *istante* e un *dove* tali che abbiano qualcosa di diverso da un altro istante e da un altro *dove* qualunque; e che però presentandosi alla bontà ed all' intelligenza divina con una nota lor propria e distinta, la determinino necessariamente sia a prescieglierli sia a rigettarli, come i proprii momenti di successione e di luoghi dell' essere creato. — Abbiate, — diss' io qui interrompendo, — compassione dei pusilli. Vogliate chiarire con un po' più di parole quest' ultimo punto. — E la vanità qui m' obblìga ad aggiungere che di questo schiarimento io non avevo bisogno: ma volevo sapere, se il Marchese la intendesse come la intendevo io. Ed era così; dappoichè la sua risposta fu questa:

Ma l' ultimo punto è tanto chiaro che non potrebb' essere più, e perciò sarebbe impossibile di schiarirlo. Supponga un foglio di carta bianca, e che lei deva farci su un punto nero: c' è egli nel foglio di carta qualcuno dei tanti punti bianchi in cui può mentalmente dividerlo, che gli possa gridare; ohè, voi che volete fare un punto nero, fate nero me; che son più bello e ci son più adatto. Ora, fate conto che il tempo sia il foglio di carta

per lungo e lo spazio per largo. Dove Dio ha a mettere questo punto? Nè nel tempo nè nello spazio, poniamo ancora solamente ideali, trova niente che lo determini, lo induca, — e la parola è abusiva, ma pure — a mettere piuttosto lì che là questo punto che è tutto il finito.

Ed aggiunga, riprese il Manzoni, che nè il tempo nè lo spazio sono anteriormènte al finito, mentre il foglio di carta bianca era prima del punto nero. È impossibile non che di dire, di concepire che all'Ente infinito stesse davanti il tempo e lo spazio prima del finito. E del tempo si dimostra in due parole. Prima che una creatura finita fosse, non c'era chi potesse porre nella durata un atto che essendo primo rispetto a un secondo, occupasse un istante primo rispetto a un secondo. Di maniera che il tempo è, se il finito è: altrimenti non c'è nè punto nè poco. In quanto allo spazio, abbiamo visto che è una condizione essenziale d'un ordine di finiti: e che la sua ragion d'essere è in ciò, che senz'esso questi finiti non potrebbero sussistere: e il non sussistere loro arguirebbe una deficienza nell'atto creativo, arguirebbe che questo non proceda da una natura infinita per realità e potenza: vedremo poi, come possiamo aggiungere per *bontà*, e come in questa giunta troveremo tutto quello che ancora ci manca. Ora, ci basta conchiudere che dunque, se questi finiti non fossero, lo spazio non avrebbe un perchè dell'esser suo. Di più, — e mi servo qui alla palese di quello che si

è detto l' altro giorno contro lei, Marchese — questi finiti non possono nè essere pensati nè sussistere senza allogarli collo stesso atto in cui sono pensati o fatti sussistere, in uno spazio ideale e reale. Di maniera che è così assurda la preesistenza logica o reale dello spazio a quella de' finiti, come il contrario.

Ma bravo, riprese il Marchese; lei abbonda nel senso mio. E per contentezza voglio dire proprio come lei. Ebbene, sì: i finiti nel primo atto come lei dice, devono essere allogati nello spazio. Sta bene: ma appunto quello che lei stessa ha detto dello spazio e del tempo, fa inferire che l' atto con cui il tempo è cominciato e lo spazio creato non può avere nessuna ragione fuori di sè: e perciò deve chiamarsi, se vogliamo essere consentanei, arbitrario. E come la sussistenza del finito è questo stesso cominciare nel tempo e nello spazio, l' atto stesso, con cui l' Ente infinito crea e fa sussistere il finito, deve pigliar nome perchè ha natura, di *arbitrario.*

Vuol dire — riprese il Manzoni, — un atto, che non potrebbe venire da un ente che non fosse reale, intellettuale morale, ma che pure non ne viene per questo solo ch' esso ente esista, nè perchè abbia giudicato che si deva fare, o perchè fatto, potrebbe resultarne all' operante lode di buono o di cattivo?

March. Appunto.

Manz. E per usare parole più adatte a Dio, un atto, che ha, sì, luogo in una natura intellettuale

e morale, ma che non ritrova tutto il perchè proprio nè in essa in quanto intellettuale nè in essa in quanto morale.

March. Perfettissimamente.

Manz. Di fatti, nel caso nostro, che si tratta di creare la successione nella durata e il pieno nello spazio — e badiamo che la durata non si crea perchè già è; giacchè se l'essere infinito non ha successione, ha però durata; onde la durata è essenziale all'essere, mentre la successione non è, e invece lo spazio è creato anch'esso, perchè come abbiamo detto, non ha che fare colla natura dell'essere infinito ed è creato insieme con quel tanto di essere corporeo che lo riempe in una parte sì e in una parte no — adunque, dicevo io, nel caso nostro, alla successione non si può dar principio che con atto d'assoluto arbitrio; giacchè qualunque siano le ragioni della creazione del finito — e le vedremo dopo — non ce n'è nessuna che possa e deva far prevalere il consiglio di cominciare la successione. piuttosto ora che un istante dopo o prima. Che è una verità tale e tanta, che non c'è espressione, credo, che noi potessimo usare per dirla, la quale non sia ridicola ed assurda. Strana condizione non della verità stessa, ma nostra, che parecchie cose noi non si possa dirle se non imperfettamente e male, e appunto per non poterle dire se non così, crediamo, che è impossibile che stiano così. *Tanto è scarso il linguaggio e tanto fioco:* giacchè una citazione dantesca è di rito. Così, appunto per questo la mia frase di poco fa è

maravigliosamente sbagliata: senza che io che m' avveggo che la è sbagliata, sappia trovare un modo di raddirizzarla. Dicevo, piuttosto ora che un istante dopo. Ma Dio buono, che vuol dire quest' *ora* con questo *dopo*, prima che la successione sia cominciata! Tanto dev' essere assoluto e d' arbitrio l' atto che inizia la successione, che appena vogliamo trovargli una ragione fuori di sè, c' inviluppiamo in una contraddizione in termini. Dite il medesimo dello spazio. È assurdo che esso sia finito, vo' dire ch' esso sia circoscritto da confini; perchè i confini non possono dividere se non uno spazio da un altro: di maniera che lo spazio continuerebbe sempre così al di qua come al di là di essi. Dall' altra parte, è egualmente assurdo che qualcosa di corporeo lo riempisca tutto: perchè in questo caso, lo spazio sarebbe confinato. Dunque l' ente assoluto infinito deve creare un infinito non eguale a sè; il che sarebbe impossibile; ma un infinito tenuissimo rudimentalissimo, minimo, di mera estensione, ed allogare, creandolo, in una parte di esso, il finito corporeo. Anche qui, qualunque siano le ragioni del creare il finito corporeo, non se ne troverà mai nessuna per allogarlo in un posto anzi che in un altro: e quest' allogarlo non è accidentale al finito corporeo, ma essenziale, anzi quest' allogare stesso nello spazio è un creare quel finito: nè lo spazio si crea divisamente e a parte da quell' allogamento; nè, molto meno, quest' allogamento si fa prima che sia creato lo spazio. Di maniera che per la successione come per

il pieno nello spazio è la stessa necessità di metter capo in un atto assoluto di arbitrio.

March. Non vorrò già io fargli delle obbiezioni.

Manz. Tanto meglio. All' atto, dunque, creativo spetta la stessa denominazione, che all' atto essenziale dell' essere per cui l' essere è. Sono atti d' arbitrio tutteddue. In fatti, sono un atto solo; perchè in Dio non ci è nè ci può essere duplicità di atti. Pure quell' uno e identico atto, in quanto è creativo del finito, è diversissimo da sè stesso in quanto fondamento e sussistenza dell' infinito.

E oh come? — diss'io, interrompendo al solito. Ed avverto i lettori, che da che aveano ricominciato a parlare il Marchese e il Manzoni, io m' ero rimesso a cassare co' piedi quelle lettere che avevo disegnato sul terreno: perchè mi pareva, che la conclusione poi ci era, e che avevo torto a supporre che non ci sarebbo stata. Quest' avviso non è senza malizia e non vuol rimanere senza frutto; se qualcuno a quel punto fosse stato tentato a scriversi dentro al cervello quelle parole, le cominci ora a cassare anche lui: *hoc est in votis*, ed è di que' voti audaci. Comunque, il Manzoni mi rispose così:

Il *come* si ricava dalla stessa dottrina esposta, signor mio. Numerate sulle dita, se vi piace, le differenze che passano da un rispetto di quell' atto all' altro. Quell' atto in quanto sussistenza stessa dell' essere, non pure non ha ragione fuori di sè, ma si cagiona in sè stesso: mentre in quanto è atto creativo, non ha bensì ragione fuori di sè, nè nel finito

che crea, e nè nella natura propria dell' ente da cui proviene, ma però non ha cagione in sè in quanto creativo, bensì in sè in quanto fondamento e sussistenza dell' essere assoluto: e per spiegarmi, se è possibile, meglio, l' atto per cui l' essere è, noi l' abbiamo chiamato arbitrario, perchè non lo potevamo chiamare nè necessario nè libero, e perchè ci si presenta come un atto assoluto d' un essere che non ha nè ragione nè cagione fuor di sè, e che è l' essere stesso di cui è l' atto. Invece, l' atto creativo, non potendo chiamarlo neppure nè necessario nè libero, perchè consistendo nella creazione della successione nella durata e del pieno nello e collo spazio, non ha ragione nè cagione intera d' esser posto nè nella natura intellettuale nè nella reale nè nella morale dell' ente infinito non potendo, dicevo, chiamarlo nè necessario nè libero, lo chiamiamo anche arbitrario, convenendogli rispetto all' energia dell' agente la stessa definizione che all' atto essenziale e fondamentale dell' essere. Ora, quantunque questi due atti s' identifichino e s' unizzino nell' unità logica della definizione e nella semplicità dell' ente a cui appartengono, pure si diversificano rispetto al termine, e perciò non si confondono l' uno coll' altro. A dirla altrimenti, perchè in Dio que' due atti non generano duplicità, pure non si può nè deve dire, che Iddio in tanto è creatore del finito, in quanto è, o viceversa. È un unico o medesimo atto, ma non è creativo del finito, in quanto è l' essere di Dio, nè è l' essenza di Dio in quanto

creativo. E perchè? Perchè in quanto è l' essere di Dio, non ha nè ragione nè cagione fuori di sè, ma in quanto creativo, non ha in vero ragione, ma bensì cagione nell' esser di Dio. E di più perchè in quanto è l' esser di Dio, non ha per nessun verso e sotto nessun rispetto cagione fuori di sè; dove in quanto è creativo, non l' ha bensì in quanto inizia la successione e alloga nello spazio, ma può averla per altri versi e sotto altri rispetti. E ancora, perchè in quanto è l' essere di Dio, si termina in se medesimo, dove in quanto è creativo si termina in un diverso da sè.

Le ripeto, dissi io, ad uno ad uno i tre suoi *perchè*, e per un quarto perchè, particolarissimo, che non gli capisco. Il primo *perchè* dunque è, che codesto atto in quanto l' esser di Dio, non ha nè ragione nè cagione fuori di sè, dove in quanto creativo, non ha bensì ragione, ma ha però cagione fuori di sè.

Ed io — rispose il Manzoni — ve lo schiarirò, secondo il poter mio, questo primo *perchè*. L' atto essenziale dell' essere che è l' essere stesso, se avesse cagione fuori di sè, supporrebbe un altro essere che lo cagioni: e questo altro un altro e via via: insino a che si desse di capo in un essere tale, il cui atto non avesse cagione fuori di sè, fosse, a dirla altrimenti, causa sua. Quest' ultimo solo sarebbe quello di cui parliamo: e degli altri, per eccellenti che fossero, non avremmo che farne qui. L' atto creativo del finito, invece, suppone già l' in-

finito sussistente ed è tutt' uno coll' atto d' essere dell' infinito, sì per le altre ragioni dette e sì perchè se fosse un altro, sarebbe un secondo, e perciò supporrebbe già cominciata quella successione, che non comincia se non per via dello stesso atto creativo. Se l' atto dell' essere in quanto creativo non avesse cagione nell' atto dell' essere in quanto è il finito non sarebbe creato, perchè coesisterebbe coll' infinito stesso dentro all' infinito stesso e sarebbe, quindi, esso stesso infinito. Il che non abbiamo bisogno, spero, di dimostrare da capo, quanto e come sia assurdo.

No davvero: — risposi — al secondo....

Del secondo — m' interruppe il Manzoni — me ne dispensi: avremo occasione di riparlarne a lungo, quando dovrò ripigliare tutti quei fili che ho lasciati spezzati in varie parti della mia discorsa.

E sia, ripigliai; al terzo dunque. Era questo: che l' atto d' essere non ha termine fuori di sè, dove il creativo l' ha.

È chiaro, mi disse il Manzoni: e ne discendono bellissime conseguenze. Il finito, abbiamo visto, non si può nè confondere nè mischiare coll' infinito. Il limite che costituisce il primo, ripugna alla natura del secondo. Dunque, il finito è una natura diversa dall' infinito, e l' infinito, creando il finito, pone un diverso da sè: e perciò si dice davvero che crei, perchè se ricreasse sè stesso, non si potrebbe dire che crei. Invece, dell' atto d' essere non c' è un termine diverso dall' essere stesso di cui è l' atto e che è quello stesso atto: se fosse diverso, avremmo

già due atti, l' uno de' quali fosse la cagione dell' altro e dovremmo via via procedere tanto che raggiugnessimo quell' unico atto in cui il principio e il termine s' indentificassero: ora, qui come più su, quest' uno solo farebbe al caso nostro, e quegli altri che eran termini d' un atto che non eran loro, non erano quelli che cercavamo. Dunque, è cosi necessario che l' atto d' essere non abbia termine fuori di sè, come che il creativo l' abbia: senza ciò nè il primo sarebbe quello ch' egli è, nè il secondo creerebbe nulla. Ora, vedete la conseguenza che se ne trae. L' altro giorno mostrammo come quest' identità perfettissima del principio e del termine nell' atto d' essere, fa che l' essere a cui l' atto appartiene, non possa non essere, poichè questo essere non è qualcosa di diverso, ma l' atto stesso; mentre la diversità del termine nell' atto creativo dall' atto stesso, fa che l' essere che è posto nella creazione, potrebbe non essere. In fatti, se l' essere infinito è tutto nell' atto per cui è, ed essendo tutto, è tutto l' essere, dov' è la necessità e il bisogno per esso di dare a quest' atto stesso per cui è, un termine diverso da sè e fargli così, a quello stesso atto, pigliar nome ed efficienza di creativo! Se questo termine non fosse diverso, allora l' infinito lo porrebbe insieme con sè stesso: ma il finito, l' abbiamo visto, non pure è diverso, ma sostanzialmente diverso dall' infinito. Di maniera che l'essere che è posto mediante l' atto creativo, potrebbe non essere: dal che non si dovrebbe indurre, che l' atto creativo

potesse non essere in Dio. L' atto creativo, spieghiamoci, è lo stesso dell' atto d' essere di Dio: di maniera che non si può affermare più dell' uno che dell' altro che potrebbe non essere: ciò è dire, non si può nè dell' uno nè dell' altro. Solamente quel termine diverso all' atto unico di Dio, può non esser posto: e di certo, se non si ponesse, quest' atto unico non piglierebbe, come fa mediante la posizione di quel termine, nome ed efficienza di creativo. Siete soddisfatto?

Sì, risposi io.

Ora lasciatemi, dunque, dire, rispose il Manzoni, un' altra cosa. Il Marchese, sei giorni fa, voleva cavare una prova dell' individuazione vaga dal domma della predestinazione. Ed io gli risposi con certi giri un po' maliziosi — e me ne pento, — che come questa facenda della predestinazione era anche più buia dell' altra della natura dell' atto creativo, non poteva servirci punto nè poco a capire la materia dell' individuazione nè a determinare se l' atto creativo fosse libero o necessario. Così mi sbrigai di una obbiezione; ora, credo di potere far meglio, di poterla sciogliere. La predestinazione, diceva il Marchese, è fatta *ante omnia praevisa merita.* Dunque se gli enti razionali corporei non avessero una individuazione indeterminata prima di pigliare certi corpi o certi altri, non potrebbero essere predestinati, senza che i meriti ne fossero previsti e diventassero, come dire, la maggiore di un sillogismo di cui la predestinazione loro a un

regno di gloria o di dannazione fosse la conclusione....

Chiedo scusa, interruppe il Marchese.

So quello che vuol dire — ripigliò il Manzoni — che la sua obbiezione, cioè, si poteva esporre più cristianamente che non ho fatto. Ma non fa al caso. Io non voglio scioglierla, dimostrando perchè e come quella ipotesi dell' individuazione a quel modo non basterebbe a spiegare il domma della predestinazione, ma solamente che questo domma non ha bisogno punto di quell' ipotesi per essere spiegato. Però in qualunque modo e per male che avessi esposto la sua ob ezione, l' esporla meglio non leverebbe nè aggiungerebbe forza al mio argomento: che è questo. Se l' atto creativo è un atto assoluto di arbitrio e consiste per quella parte che c' importa qui, nell' allogamento nello spazio degli enti corporei, è evidente che per quelli di questi enti che sono razionali e morali, la loro predestinazione risulta dall' atto stesso che gli alloga e gli crea e gl' individua. Perchè con questo sono disposti ed ordinati così nella successione dei tempi, come nel luogo e nelle circostanze dello spazio. Ed in questa disposizione stessa ed ordine è dato e determinato il loro avvenire mondano e sopramondano. Ora come quest' atto del creargli a dirittura non ha ragione nell' essere in quanto morale, quantunque non potrebbe aver luogo in un essere che non fosse morale, perciò non può avere per ragione della determinazione propria un fine morale. Di

maniera che non ha riguardo a' meriti nè a' demeriti dei predestinati alla salute o alla perdizione: ed è interamente arbitrario, come l' atto creativo stesso, col quale è tutt' uno. Che gliene pare, Marchese?

Crederei — cominciò a dire il Marchese: — ma una grossa scampanellata che avea cominciato da un pezzo, gli ruppe la parola in bocca. giacchè ci fece levar tutti e muovere verso casa. Era il segno del desinare, e come Antonio, il finto laico del Rossini, pensava che chi discorre di metafisica può avere abbastanza perso il cervello da non più sentire la fame, s' era messo fuori dell' uscio sul pianerottolo della scalea del giardino e faceva fare al battaglio di un campanello che aveva nelle mani, i più fieri e disperati sgambetti che potesse. Nè smise prima che ci ebbe visti venire fuori del boschetto e accelerare il passo da uomini ben capaci dell' importanza del caso. Che l' abate Rosmini e il Manzoni e il Marchese dovessero trovare la zuppa fredda era come un' offesa direttissima che gli avrebbero fatta; era un rendersela colla persona sua stessa il non affrettarsi di maniera, che la zuppa non fosse dovuta trovarsi fredda. Perciò aveva ragione il valentuomo di non smettere prima di assicurarsi che quello schiaffo non gli si sarebbe dato. Appena rassicurato, corse subito a mettersi in ordine; e dopo alcuni momenti d' impazienza e di tentazioni di maledire la *filosofia*, aprì il viso ad un riso benevolo quando ci vide spuntare sulla soglia della camera da pranzo. Lo credereste?, vi

direbbe Antonio, lì, — e la zuppa c' era, — si fermarono ancora un poco a chiaccherare. Infine si mossero, e, sia benedetto Iddio, si sedettero a tavola. — *Proto* mio, voglio aver compassione di te. Tu hai a comporre, e perciò, ch' è peggio, a leggere per forza questo mio scritto. Chi sa quanto l' allungherei, se volessi raccontare a te e ridire a me tutto quello che s' è detto a dritto o a torto durante il desinare. Io dovrei cominciare dal presentarti varie persone che tu non conosci, e il nominartele non basterebbe a fartele conoscere. Dovrei cominciare dal descriverti quattro nuovi caratteri, e che è più, di preti: e tu di solito sei nemico dei preti di questi giorni: e piglieresti tutto in mala parte. Io vorrei lodare, e tu crederesti che io volessi biasimare: io vorrei mostrarti certe belle, ingenue, sincere, pie, eccellenti pieghe dell' animo umano, e tu uso a trattare con gente che non le crede nè le stima, tu, *Proto* mio, rìderesti, ed io ne imbizzirei, e ci bisticcieremmo. Lasciamo stare, *Proto* mio. Tanto più che non ci sarebbe verso di raccontarti per lungo e con un po' di seguito una conversazione, che, come tra molti, andò a salti, e, come in una società nella quale c' è alcuni riputati superiori di molto agli altri, cadde parecchie volte a terra, e fu ricolta non sempre con garbo. Vuoi provare? Ma no, di grazia, saltiamo al caffè, anzi a una mezz' ora dopo il caffè, quando tutti noi ci ricordammo che sarebbe stata un' eccellente maniera di digerire il continuare il discorso del boschetto.

Sicchè fummo tutti sopra al Manzoni, perchè finisse di dire quel tanto che mancava all' esposizione della sua dottrina su quell' atto creativo. Se vi ricordate, non parlo più a te, *Proto* mio, ma a' miei lettori immaginari, il Manzoni m' avea detto che avrebbe schiarito quel suo secondo *perchè* insieme con parecchi altri dubbii che sorgevano qual da una, qual dall' altra delle sue proposizioni e quale dal complesso di tutte. Pareva in fatti che qualcosa mancasse: e cosa fosse questo qualcosa, lo direi io, se non l' avesse detto lui per introdursi nel discorso.

Fra le tante cose, — cominciò dunque a dire — che mancano a quello che ho detto e delle quali non m' accorgo, ce n' è una che salterebbe agli occhi di tutti e perciò salta anche a' miei. Che l' atto per cui Iddio crea a dirittura il finito, sia e deva essere necessariamente arbitrario, cioè a dire tale che non se ne possa trovar ragione determinante al di fuori, ve lo concediamo; — fo conto che mi si dica così: — pure, mi s' aggiunga, altro è che Iddio volendo fare che sussista l' essere nel modo finito, non possa emetter quell' atto stesso che lo faccia sussistere dietro una ragione che lo determini a porlo qui ed ora — quantunque deva pure, ponendolo, porlo necessariamente qui o qua, e dar principio al tempo — : altro è che non abbia ragione di volerlo porre. Spieghiamoci altrimenti; giacchè qui si cammina sulle uova, e non se n' ha a schiacciare nessuno. Supponiamo che Iddio avesse davvero qualche ragione di voler porre quest' atto

creativo: quella ragione non ispiegherebbe già tutto quest'atto, perchè non basterebbe, per le condizioni stesse del finito, a determinare il *qui* e l'*ora*, i quali hanno pure ad essere necessariamente determinati in quell'atto: siamo d'accordo, non basterebbe; ma noi non vogliamo negarvi che non basti, nè però che quest'atto sia o no arbitrario: ma solo pretendiamo di sapere, se Iddio, ponendo quell'atto arbitrario, voglia farlo o no, e come non è dubbio che voglia, se abbia una ragione di volerlo. E ci pare, aggiungono sempre loro, che questa ragione ci deva essere: perchè è impossibile di concepire un volere senza una ragione, o altrimenti senza un fine: giacchè il fine o l'oggetto è la ragione del volere. E voi non potete fare a meno di concederci che Dio voglia porre quell'atto, quantunque nel volerlo, — noi ripetiamo da capo che in questo siamo d'accordo, — non trovi già determinato tutto l'atto stesso: e non potete negarcelo, perchè avete non che detto, dimostrato due giorni fa che un atto arbitrario non può aver luogo, se non in una natura intellettuale e morale e richieda precedente a sè un giudizio che determini il fine che si vuole e che si deve raggiungere. Ora, per l'atto essenziale dell'essere, avete mostrato che questo giudizio non si può neppure logicamente pensare che preceda; perchè è assurdo che Iddio sia perchè trova buono di essere: sarebbe l'un via uno; perchè trovasse buono d'essere e lo volesse, bisognerebbe che gà fosse. Ma rispetto a questo stesso

atto, in quanto si considera come creativo, la cosa non può star così: e l'avete confessato voi stesso col vostro secondo *perchè* della distinzione di que' due rispetti di quell'unico atto. Quel *perchè* era oscuretto anzi che no; e ce lo dovete chiarire ora; pure se ne ricavava, di certo, questo; che dell'atto creativo c'è una cagione, un fine di porlo fuori dell'atto stesso, mentre dell'atto essenziale dell'essere non c'è nè ci può essere: nè ci verrete avanti con sofismi, — continuano sempre questi nemici della pace mia —, a dire che in Dio non ci può essere un giudizio, un volere, una determinazione d'un fine; perchè questi sono tanti atti e in Dio non c'è se non un atto solo; di maniera che a parlare di tutti quegli atti si ragiona da uomini, e perciò male, di Dio. Ce lo sapevamo: noi si parlava come si poteva: parlerete meglio voi, uomo di lettere — non mi risparmiano neppure le ingiurie —; troverete voi modo, di spiegarci come si trovi un fine al volere che si deve supporre in Dio, di creare il finito, senza generare moltiplicità nella sua natura. Toccherà a voi — e qui ingrossano la voce — di dirci tutto questo senza uscire dall'unità viva e concreta di Dio.

March. Certo, che i nemici suoi non si potranno chiamare scontenti della maniera in cui li tratta. Ha messo ad esporre le difficoltà loro tanta cura e chiarezza, quanta a persuaderci della sua dottrina e forse più.

Manz. Quel *forse più* è malizioso, Marchese mio, e quella *sua dottrina* frizza anch'essa; a ogni

modo, procaccierò nel rispondere di metterci altrettanta cura e chiarezza. Io do loro ragione, di quello che dicono. La pretensione è giusta; e quello che vogliono sapere, si deve dire. Ma affinchè sia chiarito e perchè mi si faccia la questione e come sia legittima e quale risposta vi si possa dare, bisogna che mi faccia un poco *ab alto.* E perchè non potrei dimostrare per l' appunto la rettitudine di tutti i miei passi senza restar troppo per via, bisogna che mi concedano tutti ch' io pigli per ammesse e sicure parecchie proposizioni delle quali avrò bisogno qua e là; e le quali mi paion tutte ricavate dalla filosofia del mio maestro e dimostrate tutte ne' suoi libri. Anzi, voglio che me lo concedano a questo patto, che se qualcuno di voi ci trovasse da ridire, me l' avverta poi un' altra volta: io gli prometto di gittarmi insieme con lui sopra il mio maestro che è qui, e costringerlo a spiegarlo meglio. Io so che lo saprà fare, perchè è uno che nelle difficoltà e nelle obbiezioni ci gongola; e se la svigna sempre, e vi sa persuadere, che appunto per quello che dite voi, ha ragione lui.

Il Rosmini sorrise; e tutti noi altri e il Marchese concedemmo al Manzoni quel pochissimo che dimandava; dopo di che egli potette ricominciare così:

— L' ente è il contrario del nulla; perciò il concetto di *ente* involge il concetto di un *atto*, e l' atto con cui un ente è, è il contrario di quello con cui un ente si annulla. » Capitolo primo dell' ultimo

libro della Psicologia dell'ab. Antonio Rosmini, prete Roveretano. — Ora, dico io, quest'atto costituisce quell'ente in uno stato di resistenza contro qualunque ente, che operasse sopra di esso per annientarlo. Lo fa quel tale ente che è, e in quanto quel tale, ripugnante a un altro; ora, quest'atto può essere in due gradi: in uno è essenziale a ogni maniera di enti, nell'altro a soli certi ordini di enti. Voglio dire: o può solamente essere posto lì a resistere o a ripugnare all'annullamento proprio, o ancora a svolgere, lui come primo, una serie di atti secondi nell'ente, che sussiste per esso. Se non che l'una cosa e l'altra non la può fare, se non gli se ne dà il motivo: vo' dire, a parlare più precisamente e da barbassore, senza che un altro ente operi sopra di esso, non potrebbe lui estrinsecare ed effettuare l'una o l'altra delle sue attribuzioni; perchè in questo caso, quell'estrinsecazione mancherebbe di causa e di ragione sufficiente. Di maniera che posso qui, a man salva, rubacchiare come poco fa, quel ricco prete amico nostro, e dirgli colla Teodicea in mano, che un'attuazione singolare, determinata di un atto che costituisce un ente reale, non si dà nè si può dare, senza che qualche altro ente reale operi sopra di esso, e la cagioni.

Mi ricordo, interloquii, che il Rosmini mi disse appunto questo per provarmi, che quando si parlava di Dio creatore, non si poteva intendere di Dio come ente meramente reale.

Sta bene, rispose il Manzoni: ma non ne siamo ancora lì. Noi altri, uomini gravi, andiamo a passo a passo, quando la lingua per me, e il non saper cosa dire per me e per tutti quelli del mio peso, non ci obblighino a fare de' salti, o a restare un pochino per aria. Dicevo dunque....... quello che dicevo; ora, continuo col dire che di quell'atto in quel secondo grado ho data una definizione generica, ciò è dire che compete a molte e molte specie di enti: tutte quelle che....... ma credo di non essere in caso di affermar proprio e giusto, quali tra tutte le specie d' enti che sono a questo mondo, siano escluse dall'avere un atto costitutivo, che si raccolga sotto questa definizione. Certo, tutte le animali, — e noi, per conseguenza, — ci siamo inclusi; giacchè quell' atto particolare che costituisce ciascuno degl' individui che appartengono a ciascuna di quelle specie, è tale, che, data una causa, si sviluppa in parecchi atti secondi, così essenziali, come accidentali; che è una distinzione, che non m' importa qui e che perciò lascio stare: chi ha voglia di saperla meglio, ricorra dove ricorro io in simili casi.

Fin qui abbiamo parlato dell' ente in generale, ciò è in astratto, senza determinare se volevamo parlare dell' ente finito o dell' infinito; i quali però, come ho dimostrato, — assumo *superbiam* — si diversificano essenzialmente, e perciò anche quel pochississimo, che si può dire in comune si deve e pensare e dire diversissimamente. Pure, poichè ab-

biamo distinto due atti e l'uno per via della potenza di svilupparsi in una serie di atti secondi, è evidente che con questo abbiamo inteso parlare del finito. Del nostro discorso, rispetto all'infinito, non possiamo ritenere se non ciò solo che abbiamo ricavato dall'essenza del reale e non da una condizione del finito: vo' dire, che l'ente meramente reale non può uscire ad atti secondi, senza qualcos'altro che cooperando sopra di esso gli cagioni di venire all'atto. Evviva me! ho detto uno sproposito. Questa è invece una formola che conviene unicamente al finito: come s'avrà a esprimere, di maniera che convenga all'infinito? Così, mi pare: l'infinito, se fosse meramente reale, resterebbe in un atto perpetuo unico ed immanente, incapace di generazione *ab intra* e di creazione *ab extra*.

Diacine! interruppi io; s'è detto l'altro giorno: sarebbe sordo come un ghiro e cieco come una talpa.

Abbia un pochino di pazienza: se s'è detto, mi rispose il Manzoni, tanto meglio: ripeto e ci sarà meno intoppi.

Tanto più, riprese il Rosmini, che se dice lo stesso, va però per un'altra via: il ridirlo così equivale a una riprova.

Evviva, soggiunse l'altro, il Rosmini che viene in aiuto a' miei capelli bianchi contro l'impazienza di que' capelli biondi, che non si voglion chetare. Grazie; e ripiglio.

Mi pare che da quello che ho detto, si traggano

come essenziali, queste due conseguenze che paiono contradditorie, e che pure son vere tutteddue: la generazione dell' essere come oggetto, dall' essere come soggetto, e la coeternità loro. In fatti, se l' essere come soggetto o cosa non fosse coeterno coll' essere come oggetto o idea, o altrimenti, se l' essere meramente reale sussistesse davvero solo per un istante sarebbe disadatto a generare altro mancando necessariamente nell' infinito quel qualcos' altro, la cui azione abbiamo detto necessaria, perchè il reale si attui in un atto secondo. E guardate bene: non state a dire che questo qualcos' altro abbisogna soltanto al finito e appunto per questo, ch' esso deve uscire in un atto secondo; mentre all' infinito che è perenne in un atto solo ed unico, non farebbe di bisogno. Guardateci bene; vi parrebbe di dire una ragione: e sarebbe un sofismaccio. Quando avete supposto che per un istante l' essere in una forma preceda all' essere in un altra, vi siete già tagliate le braccia: quest' altra forma d' essere non potrebbe essere posta dalla prima se non in un altro e così in un secondo istante; dunque, con un atto distinto numericamente da quello che sussisteva solo dapprima, e perciò secondo. Di maniera che non ci è verso: il mistero qui c' è e ci deve essere; la conciliazione delle due proposizioni noi non la sappiamo nè possiamo pensare: non sappiamo nè sapremmo scorger mai come le due forme dell' essere siano coeterne e l' una non ostante si generi dall' altra. E appunto perchè un mistero, dicono, non ne

vogliam sapere! Insipidi; rispondo io, ne accettate de' più bui e per forza ogni giorno. Ditemi un po' perchè la china-china spezzi la febbre? Ma un perchè vero e definitivo ve', non uno a posticcio, e che ne dimandi un altro. De' posticci ne ho parecchi anch' io. Ma tra i misteri naturali o fisici e questi speculativi c' è questo divario, che gli uni ci pare di essere proprio atti a capirli, e gli altri vediamo benissimo, perchè non possiamo capirli. Quelli sono tutto buio: questi invece, quantunque punti oscurissimi, sono pure circonfusi di una luce, inaccessibile sì, ma splendidissima. Quelli sono tenebrosi davvero: e però *per ficcar lo viso al fondo*, per dirla con Dante, non *vi discerniamo veruna cosa:* per questi, ci accade il medesimo, ma perchè son luminosi tanto che ci abbagliano. E anche qui, in questo mistero noi vediamo benissimo perchè ci sia così duro di affisare l'occhio in quella generazione infinita: quantunque, vedendo che non possiamo, non riusciamo già a potere.

Già, già, interruppi io; se uno ci dimanda se le premesse di un raziocinio siano nate prima o dopo della conchiusione, noi gli ridiamo sul viso: perchè intendiamo benissimo, che nell' ordine delle idee non ha luogo una relazione di tempo. Se uno ci dimanda se il padre sia nato prima del figliuolo, noi gli ridiamo anche sul viso; ma per la ragion contraria, perchè i reali non sappiamo pensarli se non in una relazione di tempo, e nel caso che ci si propone, è evidente che questa relazione è di priorità

per l'uno e di posteriorità per l'altro. Ora, l'essere realissimo di Dio è insieme oggettivo, o, quantunque la parola non riesca propria, ideale. E la forma oggettiva, quantunque reale, non sta colla soggettiva in una relazione di tempo più di quello che ci stiano i termini d'un raziocinio, o i due termini e la copula d'un giudizio.

Benedette, ripigliò il Rosmini, le digressioni: questa volta non si può fare a meno di dar ragione al Manzoni. L'ultima proposizione che ha gittata lì, non voglio dire che non sia vera: ma certo merita di essere girata e rigirata molto, tastata per ogni verso, perchè non ci si mescoli qualche errore. E non pare poi che sia proprio necessaria al discorso che sta facendo.

Davvero, non è, riprese il Manzoni. Non è, lo so bene, ma mi vendico alla meglio. Non vuol parlare, lei; quando Ella parlasse tutti ci taceremmo. Quell'ontologia non la stampa: que' quaderni che me n'ha dato a leggere, gli ha scritti con un inchiostro così bianco, e ci ha fatte tante cancellature e sgorbii e rimesse e chiamate che ho dovuto smettere. Io mi vendico, io. Gitto lì delle proposizioni che però mi paiono vere; chi sa, con questo mezzo, la tirerò una volta o l'altra nella rete e la farò parlare. Ecco, io mi fermo: potrebbe far lei a quest'ultima mia asserzione tutte quelle tare e rattoppi che diceva.

Un'altra volta, rispose il Rosmini: ora, ho troppa premura di sentir parlare lei.

È la bellezza d' una settimana, che mi dice così, riprese il Manzoni.

E che lei, dissi io, non ha finito di mettere a ordine questa creazione.

Qui invece, ripigliò il Marchese, non gli si può dar torto, mi pare.

Ebbene, soggiunse il Manzoni, staremo a vedere se prima d' arrivare, mi fermo per via o cambio strada, altro che per forza maggiore.

Ritengo di tutto il discorso precedente queste due conchiusioni: che l' essere infinito sussistente deva perchè ente, essere un atto: l' altra che se non fosse che un mero reale, quest' atto sarebbe incapace di generazione *ab intra* e di creazione *ab extra*. Codest' atto sarebbe puramente un infinito di resistenza, senza che ci potess' essere nulla contro cui resistere: ed essendo tutto chiuso e raccolto nell' ente, si potrebbe dire che l' essere, in quel grado e condizione, sarebbe semplicemente essere in sè. Dico, si potrebbe, perchè non vorrei risolutamente affermare che si possa: anzi affermerei al contrario che non si possa altro che così per intenderci, e sarebbe un esprimersi, a guardarci bene, molto poco esatto. In fatti, il *sè* richiede una natura intellettiva che si ripieghi sopra se stessa come natura reale, e perciò implica già una duplicità della quale qui non abbiamo alcun fondamento. Chi se ne vuol persuadere, ricorra ancora alla spezieria Rosmini, al vasetto col titolo *Psicologia*. Del resto, tra me, il Marchese e quel biondo lì non se ne può far

quistione: il Rosmini ce lo dimostrò che non si potea meglio, sette o otto giorni sono.

Rosm. Vede che non son poi sempre così difficile a parlare, come lei diceva poco fa.

Manz. Sì: ma di quelle cose che ha già scritte. Del resto, avanti. Fo mio pro di un' altra conchiusione, dimostrataci jer l' altro dal Rosmini stesso; e sulla quale ho insistito poco fa io stesso. Ed è, che l' essere infinito oggetto è coeterno e coesistente coll' essere infinito soggetto, quantunque generato da questo. Che vorrà dire quest' *essere oggetto?* L' abbiamo già detto fin dove si può dire. È come un riverbero, sussistente anch' esso, dell' infinito soggetto nel quale questo mira ed intende sè. Ora, a questo punto, avendo già questa duplicità, noi possiamo dire e quello che due minuti fa si accennava con poca proprietà e anche un' altra cosa che non s' è punto detta. Afferrato, colto, trovato questo *sè*, che non si può affermare nè cogliere nè pensare così, se non in un reale che s' intende, noi possiamo dire così che l' essere, in quanto puro soggetto reale, sia *in sè*, come che in quanto oggetto, sia *a sè*. Quell' *in sè* indica la soggettiva insidenza dell' essere che s' intende, quell' *a sè* indica l' oggettiva presenza dell' essere ch' *è inteso*. Ma — e risulta da ciò che abbiamo già detto — non si può dire che sia *in sè* prima, e poi diventi *a sè*, anzi non si può dir l' uno, se non insieme coll' altro. E badiamo: l' *a sè* e l' *in sè* dell' essere fanno due *sè* diversi, perchè la relazione dell' atto intellettivo alla natura

reale varia dall'uno all'altro; e varia per questo l'essere è *in sè*, quando ha l'intellezione di *sè* nell'essere *a sè;* di maniera che l'atto per cui s'intende, s'inizia in questo secondo, quantunque termini in quello che genera: mentre l'essere *a sè* ha l'atto dell'intellezione propria iniziato e terminante in sè stesso. Ora, come può aver luogo, direte voi, che un atto d'intellezione iniziato nell'*a sè* dell'essere costituisca l'essere *in sè?* Benissimo, rispondo io; quando ammettete come pure dovete, che l'essere è uno, e l'atto della sussistenza è uno e semplicissimo, e perciò varii la persona sì, ma la natura no. Del resto qui rasento una digressione ed una lunga: e mi contento piuttosto di parlare così a sbalzi che di venir meno alla mia promessa.

Noi si diceva, che l'essere come soggetto, sussista, e l'essere come oggetto, sussista: e che i *sè* siano due, uno per ciascuna forma di essere, quantunque la sussistenza sia unita, comune a tutteddue le forme. Ora, quando, nel generare, l'ente soggetto intende il *sè* proprio, e pone il *sè* dell'essere oggetto con quello stesso atto, l'essere non pure ha la forma dell'*in sè* e dell'*a sè*, ma ne ha necessariamente una terza. Di fatti, se l'ente come dicevamo, è atto, non solo si deve intendere come ente, ma si deve altresì come atto. Che importa questo? Importa che essendo infinito ed eterno, deve intendersi come abbracciante in un atto unico e sempiterno tutta quanta la pienezza dell'essere. Importa che intenda tntta questa pienezza dell'essere come sua, anzi

come la vita sua, di cui ha il principio in sè. Intendendosi come vita propria, si pone come vita propria: e poichè questo porsi così è subordinato o meglio vien logicamente dopo l'intendersi che fa per il mezzo dell'essere oggetto, perciò questa terza forma dell'essere procede dalla prima per mezzo della seconda. Ora, in questa terza forma l'essere non è *in sè* come nella prima, non è *a sè* come nella seconda, ma *per sè*; c'è, voglio dire, come consapevole della sua perfetta indipendenza da altro, come assoluto iniziamento e compimento della vita propria; nè fa bisogno, non ch'altro, di dire, dopo tutto quello che si è detto, che l'essere non è *per sè*, se non nello stesso atto per cui e con cui ed in cui è *in sè* e *a sè*.

Da questo stesso dobbiamo trarre due altre conseguenze; e forse di maggior rilievo per noi. Il padre — serviamoci pure di questo linguaggio consacrato e più chiaro di qualunque altro che potessimo surrogarvi noi — nell'intendersi, intende, come propria, si diceva, la pienezza dell'essere: ora, con questo necessariamente s'ama. Infatti, essere e bene son concetti e parole che si convertono come nulla e male. Non è il luogo di dimostrarlo qui; chi non ne fosse capacitato, ricorra dove ha già detto che bisogna ricorrere in simili casi. A me basta che poichè l'essere è bene, nell'intendersi e porsi che fa il padre come pienezza dell'essere, s'intende e si pone come bene. Ora, un atto di una natura reale e consapevole, che termina e s'acqueta nel bene, è

atto d'amore: infinito qui, perfetto e compiuto, come sarebbe finito, almen nel principio, imperfetto e incompiuto in una natura finita. Di fatti, amore è questo e non altro: l'aderire a qualcosa come a bene, coll'atto proprio. Così il padre nell'intendersi come pienezza dell'essere, s'intende come bene: ch'è a dire, si ama. Vedete qui dunque come abbiamo una terza forma dell'essere, e una terza persona, un *sè* diverso. Avevamo un *sè* soggetto e un *sè* oggetto: qui abbiamo un *sè* in cui l'essere non pure è soggetto come nella prima forma, non pure è oggetto come nella seconda, ma è l'uno e l'altro insieme; e l'ente, in questa terza forma, è posto da un atto dell'ente nella prima, dal *sè* soggetto, illustrato, se possiamo parlare così, e fecondato dal *sè* oggetto, che egli stesso genera e in quello che lo genera.

L'altra conseguenza poi è questa. Cosa è libertà? Andiamo il più avanti che si può. Diciamo, per principiare dall'ente finito, così. Di certo, parecchi hanno negato che ci sia; ma nessuno ha affermato, che potesse, in ogni caso, essere altrove, che in una natura reale e intellettiva. Agli animali parecchi hanno data intelligenza: libertà, ch'io sappia, nessuno. Senza cercare qui i fondamenti di questa dottrina comune, chè non c'importa qui di trovarli, accettiamola pure. S'ha egli a dire, che perchè agli animali si nega libertà, si voglia lor negare un'attività propria ed intima qualunque? No, di certo. Nè io potrei negargliela. Diceva sul cominciare che

ogni ente è atto, e che quest' atto che costituisce l' ente, è in un gran numero di enti un principio intimo, intrinseco di un' attività spontanea, determinata e limitata così o così. Ora, in quell' ente in cui quest' attività già è, quando gli si aggiunga l' intelligenza, oltre allo spuntargli un' altra attività che si termina nell' inteso primitivo e forma l' intelletto, gli diventa possibile d' intendere come proprio quell' atto che lo constituisce, e come tutta sua quell' attività nuova che gli si è sviluppata, e come sua, in parte, quella vecchia che aveva già. E perchè questa in parte e quella tutta? Non fa nodo il perchè. Non è chiaro che quella la quale anch' essa è essenzialmente razionale, può essere, come dire, incorporata e padroneggiata da un' altra dello stesso ordine: mentre l' altra, essendo di ordine affatto diverso e preesistendo, non può? Se questa differenza togliesse o aggiungesse nulla alla mia conchiusione, forse dovrei chiarirla di più: ma come ammessa o negata, mi torna il conto sempre, mi basterà di averla detta. O tutta o in parte, questo intender come sua l' attività propria, fa sorgere nell' ente reale intellettivo una terza facoltà superiore, che è quella del poter dirigere come cose appartenenti a sè, le attività che covano in lui. Questa potestà di dirigere è la libertà, ed è così necessario, che un ente razionale l' abbia, come che l' ente sia atto. Ora, *paulo majora canamus*. Un salto mortale, amici miei, e dietro me pur troppo. Cosa deve essere tutto questo nell' ente infinito? Bisogna

far semplice ed uno quello che nel finito era moltiplice e più, e lo troveremo Nell'infinito ente non vi ha che un atto unico; e questo è tutto: quest'atto è la pienezza sua dell'essere, è la vita sua, è il bene suo. Nell'intenderlo come suo, intende come sua la pienezza dell'essere, come sua la vita, come suo il bene; ovvero, — giacchè nell'infinito si può invertire l'ordine de' termini, — nell'amarsi, intende come suo l'atto proprio; che è a dire s'intende e si pone libero. Ora, come, intendendosi così, s'assolve la terza forma dell'essere, rispetto a questa ed in questa è libero Iddio.

Ora — e sia benedetto Iddio e lo benediranno anche più loro che io — mi pare di poter conchiudere. Iddio, nell'amarsi come bene, ama, dicevamo, tutto l'essere; perchè tutto l'essere è bene. Ora, l'essere può avere limiti e pigliare così il modo della finità, quantunque — e ripetiamo — nol potrebbe nè idealmente nè realmente se l'infinito già non preesistesse. Pure Iddio, in quanto è essere e perciò bene, cioè nell'atto del porsi nella terza forma, o, per usare anche qui il linguaggio cristiano, nel porsi come spirito, ama anche l'essere limitato, che è essere anch'esso. Con amarlo, lo crea? No. L'amore si consuma tutto in lui, e si compie, si soddisfa senza uscire dal cerchio dell'infinito divino: ora, il finito è un diverso dal divino, è un essenzialmente diverso; pure, nell'amarlo com'essere e bene, trova una ragione sufficiente dell'atto creativo. Ma come l'ama, direte voi, se non è, e se

è, a che bisogna crearlo? V'arresterei subito mostrandovi dove siete davvero intoppato. Il finito è qualcosa che, per sua essenza, deve esser creato, giacchè l'essenza sua è di non potere stare da sè, e di dovere necessariamente sussistere per altro: non gli si aggiunga col pensiero nient'altro, se non si vuole errare. Ora, con quella obbiezione voi gli aggiungete questo: che perchè non può stare da sè, dunque il divino infinito deve esser prima di esso. Ora, in questo *prima*, direbbe, Rosmini mio, il suo padre Cesari, e nol direi io, *giace Nocco*. Il divino infinito non dev'essere un istante prima del finito, nè questo un istante dopo dell'altro: solo il primo è eterno e il secondo temporaneo. Queste dimande: se il finito sia coeterno coll'infinito, se sia prima o dopo, se nè prima nè dopo, sono tutte senza senso, perchè si fondano sopra un concetto assurdo, che è piuttosto un'apparenza di pensiero che un pensiero: voglio dire che ci si concepisce l'eternità, come una successione d'istanti.

Iddio, dunque, — mi rifò da capo, — nell'amarsi come essere, ama anche l'essere diverso da sè nel modo e nell'essenza, il finito. Ma perchè ama l'essere perchè bene, perciò ama l'essere finito come e in quanto bene. Di maniera che non lo crea, se non per questo, perchè è bene e in quanto può esser bene. Dunque, se è amato e creato come tale, cesserebbe ogni ragione di amarlo e crearlo, quando la somma di tutti gli atti dell'essere finito non desse una quantità di bene, nè se potendo darne

una massima, ne desse una minima. Che un ente che crei una tal cosa perchè bene, si contenti che frutti un minimo invece di un massimo di bene, non potrebbe derivare se non dall'impotenza in cui egli fosse di fargliela rendere massimo, che è per Dio un caso assurdo. Di sorte che qui troviamo una norma, che finisce di determinare il finito creato in quelle parti e condizioni, le quali, considerando la sola natura reale dell' infinito, restavano indeterminate e, per così dire, vaghe. E questa norma è: il finito dev' esser creato di maniera che dia la maggior somma di bene possibile. Questa è necessità morale, cioè derivante dall' essere come bene: dove quelle altre che si noveravano stamane nel boschetto derivavano dalla costituzione e dall' infinità stessa dell' essere come essere.

Ora sì, vediamo chiaro quel mio secondo *perchè* della differenza dell' atto creativo dall' atto stesso dell' essere; questo è tutto assoluto e senza ragione nè cagione altro che in sè: mentre l' atto creativo è bensì assoluto ed arbitrario affatto nel principio di dove sgorga, ma appena spicciato, è determinato nella sua attuazione dalla natura reale e morale dell' infinito preesistente.

Si vede ancora come l'atto creativo che è tutt'uno nella fonte coll' atto dell' essere, è insieme tutt' uno nel processo coll' atto della generazione *ab intra* delle forme personali dell' essere, e pure è diversissimo e distintissimo dall' uno e dall' altro. In fatti, nel processo è necessario come questo. Oltre

di che trova la sua ragione nel compimento dello stesso atto generativo; perchè senza l'amore, Iddio non amerebbe il finito nè lo creerebbe; di più, se non si ponesse come libero, non intenderebbe l'atto suo costitutivo dell'essere se non solo come un infinito di resistenza, non anche come un infinito d'attività. Di maniera che a quel punto s'intende e si pone, non creando già in atto, ma come capace di creare in atto. Cosa, del resto, anche chiara per un altro verso. Se non intendesse l'attività propria come sua, e come cosa di cui è padrone lui, — che equivale a dire se non fosse libero, — non potrebbe fare quell'atto assoluto d'arbitrio, che è l'atto creativo; il quale trascende, è vero, la libertà, ma però richiede, come s'è detto tante volte, una natura morale e intellettiva; ciò è a dire una natura che conosce come sua, tratta come tale, l'attività propria. La necessità della libertà divina per l'emissione dell'atto creativo si dimostra anche per la corrispettività essenziale in cui la libertà sta colla necessità morale; la quale, come abbiamo visto, determina da ultimo, dà l'ultima mano alla necessaria costituzione del finito. Se non che di questa abbiamo parlato già tante volte, che mi par inutile di ritornarci su ora.

Se non che tutto questo dimostra piuttosto che l'atto della generazione *ab intra* deve precedere l'atto di creazione *ab extra*, che non quella tesi che ho posta: ciò è dire, che questi due facciano tutt'uno. Di questo ho piuttosto accennata che fatta

la dimostrazione; pure bisogna farla. E dico male farla: perchè la dimostrazione davvero non vuole esser fatta. Giacchè è pronta sempre ed è sempre quella: l'unicità essenziale e semplicissima dell'atto divino; il difficile è di trovare un verso d'intenderla. Quell'atto, per essere unico, non esclude che sia distinto in più: come la natura divina, per essere una, non esclude che sia realissimamente distinta in tre persone. Pure questi due ordini o specie di distinzioni, quantunque sottostiano a una stessa condizione, — voglio dire, di non distruggere nè sminuire l'unità, — pure, mi pare, son diversi. Quando distinguiamo le persone, parliamo di una triplicità di forme reali nella natura divina; quando distinguiamo l'atto dell'essere dal generativo e dal creativo, bisogna farlo senza escire dalla unità reale di un solo atto, che è quello per cui tutto l'essere sussiste. Di maniera che la difficoltà è maggiore qui che lì: e chi sa? ci riuscirebbe forse più facile di abbracciare con un pensiero unico la triplicità delle forme nell'unità della natura divina, che di capire quella triplicità di atti nell'unicità dell'atto della sussistenza essenziale dell'essere. E pure la distinzione, se non vogliamo mescolar tutto ed imbrogliarci peggio, s'ha a fare; e distinguendo non sperdere nè sperperare l'unità dell'atto. Ora, mi pare che così si potrebbe. Un atto unico è quello *della sussistenza dell'essere*, in quanto si appunta nell'essere come tale; è il *generativo*, in quanto si appunta nella triplicità della forma *ab intra* della

natura divina; è il *creativo* in quanto si termina in un diverso dalla natura divina. Nel primo rispetto è assolutissimo, vuol dire, che è senza cagione e senza ragione fuori di sè: nel secondo è assoluto nel principio di dove sgorga, ma è necessario nel processo, perchè la costituzione dell' essere è necessaria. Per spiegarmi meglio, l' infinito non può sussistere — primo aspetto — che in una triplicità reale di forme. Secondo aspetto: la natura stessa dell' essere sussistente richiede quella triplicità di forme, che è attuata da quello stesso atto in quanto *generativo ab intra.* Infine, nel terzo aspetto, in quello di creativo, quell' atto è ancora assoluto e tutto d' arbitrio nel suo principio; pure, nel suo processo, è determinato parte dalla natura infinita già sussistente tutta dell' essere infinito, parte dalla sua terza forma o di bene. Di maniera che la prima forma o quella dell' essere *in sè* piglia parte a codest' atto creativo, in quanto lo pone; la seconda (e questo non l' ho detto prima nè voglio dimostrarlo ora perchè non serve) ci ha parte in quanto è quella in cui è posto idealmente e per cui è realmente fatto il finito, e la terza infine ci ha parte in quanto è quella che dà, amando, la cagione di porlo. Differisce, dunque, dall' atto dell' *essere* il creativo, in quanto questo è determinato dal generativo e quello no. Differisce quello dell' *essere* dal generativo, in quanto questo ha cagione in quello e ragione nella natura necessaria dell' essere, mentre quello dell' *essere* non ha cagione

nè ragione in nulla. Differisce il generativo dal creativo in quanto non solo questo ha cagione di sè nell'atto dell' *essere*, nel che non si divariano: ma anche ha ragione di sè non nella natura dell' essere, come il generativo, ma nel generativo stesso. Di sorta che l' aspetto di creativo è il terzo di quell' atto unico e riverbera parte il primo, parte il secondo. Infine quest' atto, in quanto è creativo, differisce da sè in quanto è quello dell' essere o il generativo, in ciò che è l' importanza del tutto: che, cioè, come atto dell' essere e generativo, si compie e s' assolve nella natura divina, mentre in quanto creativo, s' assolve e si compie in un termine diverso da Dio e dall' infinito. E questa differenza fà nientemeno che questo: che mentre ne' primi due aspetti non ha effetto, o termine che si divarii dalla causa o principio, nel terzo l' effetto e il termine non pure si divaria, ma è d' essenza contraria a quella della sua causa o principio. E perciò, mentre in quanto atto dell' essere e atto generativo, — essendoci quello che è fatto, — identico di natura con quello che fa, è necessario; in quanto invece è creativo, l' effetto, per essere diverso dall' efficiente, e per le tante altre cagioni allegate, è contingente.

Ahi ahi, interruppi io; qui mi duole il capo.

È naturale, disse il Marchese; non vede che il Manzoni glielo stringe con una tanaglia?

Eh! non importa, figliuol mio, mi soggiunse il Manzoni: impari così a non stuzzicare la gente, e soprattutto poi, quelli che hanno la lingua lesta

come i pari miei. Mi dispiace, che ho poco altro da stringergliela quella testolina: avessi cominciato prima a far così; chè m' avrebbe punzecchiato meno. Ora poi, volere o non volere, bisogna inghiottirsi l' ultimo boccone: e ci siamo. L' è tanto l' ultimo che l' è proprio l' ultimo: ed è poi la definizione di quest' atto creativo che ci ha data tanta noia e la conchiusione di tutto. Vo' dire, l' atto creativo è l' atto dell' essere di Dio non in quanto costituisce la natura divina, ma in quanto pone un atto diverso da Dio e contingente. È posto d' arbitrio assoluto: ma nel suo processo e nel suo effetto è determinato parte dalla natura preesistente dell' infinito tutta insieme, parte dalla terza sua forma che è l' amore, in cui trova la ragione sufficiente dell' esser posto. — E qui levatosi in piè e appoggiati i pugni sopra la tavola, e sorridendo al Rosmini, al Marchese e a me, *Dixi*, conchiuse, e se c' è buona fede a questo mondo, ora alle signorie loro conviene di pagare ciascuna il suo: chè qui siamo convenuti di desinare a lira e soldo. E sì che m' hanno fatto parlare un pezzo e la parte mia non è stata la più piccola; al contrario.

A questo punto il Marchese fece un sorriso, e si passò la mano per i capelli. Evidentemente aspettava che il Rosmini parlasse per parlare poi lui. Intanto il Rosmini aveva cavata di tasca una tabacchiera tonda che alterna nel servizio del suo naso con una a bauletto (e l' una delle due è smarrita sempre): e tiratone una buona presa, e rimes-

sala in tasca, e pigliata dall' altra la pezzuola, l' avea prima sciorinata, e dopo, ripiegatone dentro un grosso angolo, si era soffiato il naso. A questo punto, gli uscì di bocca un *ma*, che pareva che fosse principio di un discorso che cercasse da che parte principiare. Se non che mentre egli raccoglieva la sua pezzuola in forma d' un semele e che noi si aspettava che continuasse, l' Antonio aveva dato di mano a quel fiero campanello di cui ho avuta pur troppo occasione di parlare già. Scampanellava questa volta anche più che non avesse fatto per il desinare: si trattava nientemeno che del rosario, e si correva maggiori rischi che della zuppa fredda. Tutti però si levarono e si avviarono alla cappella, promettendosi di riparlare la mattina delle cose dette dal Manzoni. Se non che la mattina la carrozza del Manzoni venne più presto del solito a ripigliarlo: e per quanto lui avesse voglia di restare e noi di ritenerlo un altro poco, pure non si seppe risolvere di non andar via subito. Si faceva coscienza di far perdere la mattinata al Rosmini; che è il tempo nel quale studia più e meglio. Al Rosmini, diceva lui, il tempo è sempre poco per quello che gli domandiamo; ed io pur troppo gliene fo perder tanto, scritto, stampato e a voce. Il Rosmini sapeva ben dirgli che il tempo non si perdeva a stare con lui: il caso era di persuadergliene. In somma, dicendoci che sapeva ben lui quello che si facesse; che le ore sue erano carta monetata, e quelle del Rosmini tutto oro, si mise

in carrozza e partì. Di maniera che per allora non si potette sapere cosa il Rosmini e il Marchese pensassero di tutta quella metafisica del Manzoni.

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE

DEI SEI PRIMI LIBRI

DELLA METAFISICA D' ARISTOTELE

[1854]

LETTERA
ALL'ABATE ANTONIO ROSMINI SERBATI

Carissimo Abate mio,

È un pezzo, ch' io vi voglio un gran bene; e voi non ne dubitereste se la vostra modestia vi permettesse di misurare quanto bene vi deva necessariamente volere ogni persona che vi conosce. Ora, pensate me che ho avuto per la vostra cortesia la fortuna di stare insieme con voi tanto tempo; e di vedere davvicino, come si unisce in voi la gentilezza del tratto colla serietà della vita, la costanza e la rigidità dei principii colla pietà e l' amore degli uomini, e, in somma, tutta quella bontà d' animo che vi sta dipinta sul perpetuo sorriso delle labbra, con quella grandezza d' ingegno che scintilla sulla vostra fronte alta e spianata.

Ma già a voi parrà che lodandovi così, io vi mostri, sì, il bene che vi voglio, ma però senza nessun rispetto alla vostra indole e a' vostri desi-

deri. Fortuna per me, che ho una miglior maniera di chiarire a voi e agli altri quanto ossequio ed affetto vi porti. Sapete che questa traduzione d'Aristotele l'ho cominciata per vostra istigazione e consiglio. Ora, io ne son venuto a capo così di farla, come di pubblicarne un primo volume, senza che mi fosse venuta mai la tentazione d'adirarmi contro di voi. E c'era di che, vi so dire. Se un altro mi fosse stato cagione di una fatica di questo genere, non so cosa gli avrei fatto. Ma il pensiero che eravate voi, mi rompeva ogni parola in bocca. E mi confortava quando qualcuno de' miei amici mi principiava a cantare, che la fatica non solo era grande come pur era, ma inutile affatto. L'animo mio pendeva a crederlo; ma mi soggiungevo poi: — Il Rosmini non m'ha detto così. E ripensando, trovavo che la ragione, com'è naturale, era dalla parte vostra. Di fatti, ne prendevo animo a rispondere io alla mia volta, e finivo col chiudere la bocca a codesti miei provvidi amici. — Inutile, dite voi, ma a che? Di certo, la metafisica d'Aristotile non sarà buona ad accelerare nessuno dei progressi materiali della civiltà moderna: nè si pubblica per questo. Ma credete voi, — gl'incalzavo io, — credete voi, che noi uomini siamo diventati così da poco che dobbiamo prenderci maggior pena di trovare un modo più spiccio di accendere i zolfanelli che di capire tutta la storia e lo sviluppo del pensiero umano? Certo che i zolfanelli sono più vendibili; ma ci sarà niente di più degno

e perciò di più utile che l'intenderci noi, noi in quello che siamo e in quello che fummo? E c'è libro — mi dicano — c'è libro che sotto questi due rispetti valga più e meglio della metafisica d'Aristotele? Della metafisica d'Aristotele, che dopo essere diventata una parte essenziale del pensiero greco, dopo aver formato il nocciolo della filosofia neoplatonica, dopo essere entrata insieme con questa nella filosofia de' Padri, è stata il pernio principale della deduzione della teologìa cattolica al medio evo? Della metafisica d'Aristotile, che ha esercitati tanti ingegni, che ha data cagione ed origine a tante speculazioni da Teofrasto fino ad Hegel? Ma non vi fate sentire; è cosa da barbari il disprezzare tutto quello di cui l'utilità non è pratica, immediata e palpabile; sconoscere ogni effetto, che non si sperimenti nelle regioni basse, umili ed abiette della vita; e dire, che non serva a nulla quello la cui opera ed azione è bensì immediata solo nella parte più eterea, alta, spaziosa, sublime, riposta della mente umana; ma è però tale che discende per vie non visibili al volgo in questa vita quotidiana, e ne informa i giudizi, ne dirige i passi, le voglie ed i fini. *Sursum corda*, amici miei: e poi credete, che un libro difficile sìa un così grau male? Volesse il Cielo che se ne leggessero di tratto in tratto. Io vi dico, che co' libri a cui ci avvezzano oggi, co' libri che si leggono come bere un uovo, si risica di temperarci così mollemente l'ingegno, che non si sarà più buoni a trovar nulla, neppure quella maniera più

certa d'accendere i zolfanelli. Sapete chi ha educati gl' ingegni moderni a quella potenza d' analisi, a quella costanza di ricerche, a quel vigore di logica di cui abbiamo fatta fin oggi una così felice e così feconda prova nelle applicazioni delle scienze fisiche? Ebbene, non mi gridate, perchè è il vero, e quando v' avrò detto che è un vero visto anche dal Condorcet, v' entrerà in grazia, di certo. Gli educatori sono appunto stati Aristotele e gli Scolastici. E vi so dire che di qui a qualche tempo — non determino gli anni — questa buona tempera dell' ingegno moderno avrà bisogno di essere affilata da capo; e tornerete, non ad Aristotele e agli Scolastici, ma a qualcosa di simile. E mettiamo che non ci tornaste per quel bisogno che dico io; ci tornereste per un' altra via. Ora, la civiltà nostra non pensa nè medita nè intende sè stessa: va avanti difilato, aggiunge istrumenti ad istrumenti, mezzi a mezzi, scoperte a scoperte: ma bisognerà che si riassuma e si ripensi, e che l' uomo, come sbalordito ora di questo progresso d' ogni sorta di mezzi di una miglior vita materiale, si ricordi daccapo di chi vive e di perchè viva; e, ristucco di andare avanti o costretto a fermarsi, si rivolga indietro e intorno a cercare da capo: cosa egli sia e dove vada? Allora, come s' è visto in Germania nel principio di questo secolo, gli studi speculativi torneranno in onore: e come colla speculazione dommatica è intimamente connessa la storica, quell' Aristotele rivorrà il suo posto. Sarà male allora che l' Italia

sappia anch' essa o abbia un modo più facile di sapere, cosa fosse codesto Aristotele? Anzi, son troppo discreto a parlare in futuro; fin d' ora Aristotele ha un valore non pure storico, ma perfino dommatico in Italia come in Germania. Giacchè cosa mai è la filosofia del Gioberti tra noi, e quella dell' Hegel tra' Tedeschi, se non appunto le due forme diverse ed ultime del pensiero speculativo Aristotelico? Ah! fate viso di sbalorditi. Ebbene, sì, lo ripeto. Il Gioberti e l' Hegel sono ancora Aristotele, e stanno per lui contro a Platone. La vi par nuova, la vi par curiosa? Ci ho gusto. Non sapete come sia. Sta bene. Studiate dunque Aristotele, e toccate con mano che è pure uno studio utile a qualcosa. — Qui, i miei amici si tacevano, persuasi, forse, per cortesia. Ed io ho voluto ripetere a voi tutto quello che dicevo a loro, perchè l' avergliela potuto dire è parte dell' obbligo che ho con voi.

Ma, come dicevo prima d' entrare in questo discorso, non vi posso negare che questo lavoro, intrapreso per vostro consiglio, non sia qualcosa da farvi rinnegare la filosofia. Alle difficoltà che son comuni a tutti gli scritti antichi, e ne rendono rara l' intelligenza e difficile l' interpretazione, Aristotele ne aggiunge di sue. Si principii dal dire che le sue opere, quantunque studiate molto, pure non sono state sottoposte a quel diligente studio critico del testo, che ha ridotta a così certa e spedita lezione la maggior parte de' classici greci. Il

Bekker, davvero, col confronto de' manoscritti e colla sua edizione del testo, ci ha fatti avanzare di molto; ma c'è ancora una gran distanza dalla condizione in cui si trova il testo, per nominarne uno, di Platone, da quello in cui si trova l'Aristotelico. Eppure bisognerebbe che fosse al contrario; giacchè e per quello che se ne vede, e per quello che se ne sa, il testo di Aristotele ha più bisogno di medicine e d'empiastri di molti altri. Dunque, le più volte, bisogna prima assicurarci delle parole che ha dovute scriver l'autore, per tentarne poi una interpretazione, il più che si possa, esatta e precisa. Di quanto maggiore difficoltà sia questo nella Metafisica, lo sa chiunque ha notizia del libro nel greco, o se ci si non altro, delle condizioni e dei modi in cui, secondo narra, ci è stato trasmesso. Ed io vi dico in verità, che senza il Bonitz, il quale dopo pubblicate certe sue eccellenti osservazioni critiche nel 1842, ha poi stampato nel 1849 un' ottima edizione della Metafisica con un commentario lucidissimo, non avrei potuto in questa parte fare la metà di quello che ho fatto o ci avrei dovuto spendere il doppio della fatica che ci ho spesa. A ogni modo, d'una parte di questo lavoro meramente filologico ho dovuto dare un attestato; giacchè ne' punti di maggiore rilievo, ne' quali m'ero determinato a una tale o tal' altra interpretazione per avere adottata una punteggiatura o una lezione diversa da quella del Bekker, ho dovuto pur dire i miei motivi e le mie ragioni: e, come s'indirizzano a un numero di

lettori davvero minimo, soprattutto in Italia, gli ho detti ed esposti non in note a piè di pagina, ma in note alla fine di ciascun libro; dove chi le vuole, le andrà a cercare: e chi non ne senta il bisogno, potrà saltarle via senza esserne disturbato nella lettura del testo.

Spero che anche a voi paia che alla maggiorità de' pochissimi lettori del libro d'Aristotele basteranno le note a piè di pagina; colle quali ho procacciato d'ovviare a un altro genere di difficoltà, non meno serie e gravi. Appunto quello che fa che il libro si legga e si traduca oggi, ha fatto che si leggesse e traducesse e commentasse prima; e tutta questa serie di lettori, traduttori e commentatori ha generata una moltitudine d'interpretazioni varie, diverse, le quali vogliono essere considerate tutte o la più parte, e tra le quali s'ha a scegliere, o alle quali s'ha a proporre un'interpretazione. Cosa molto più difficile qui, che nei libri logici o fisici di Aristotele: perchè qui la materia è più ardua, e non ha riscontri certi o riprove evidenti. Aggiungete che un libro scientifico non resta in autorità tra gli uomini per parecchie generazioni se non a un patto; ed è, che sia scritto di maniera che, quantunque abbia un senso fisso e determinato, pure questo senso non vi sia espresso con tal certezza e determinatezza, che non possano i varii pensieri de' filosofi ritrovarvi una immagine, un riverbero, ciascuno, del proprio. Codesto è appunto accaduto alla Metafisica. Tutti quanti i sistemi fino a Cartesio vi si

sono rispecchiati; e vi hanno più o meno riconosciuto il proprio viso. E per Aristotele, oltre questa ragion naturale dell' effetto che dico, ve n' è stata un' altra onorevole per lui, ma faticosa per noi. Le sue dottrine sono state tenute per assolutamente vere durante un lungo spazio di tempo; e da gente che pure aveva per vero e a miglior diritto tutto un altro ordine di dommi, che non erano punto scaturiti dalla filosofia aristotelica. Erano, dunque, obbligati quando non potevano dedurre quelli da questa, d' accommodare questa a quelli. Per loro, le conclusioni dommatiche d' Aristotile avevano un' importanza grandissima per se stesse, e non come l' hanno per noi, in quanto sono indizi e momenti storici della scienza speculativa. Di maniera che tutte quelle parti della metafisica che contenevano informazioni e discussioni storiche parevan loro come dice lo Scoto (*Conclus.* p. 465) *minus utiles et amplius taediosae;* appunto il contrario di quello che paiono a noi, i quali riserveremmo, in un caso, quelle due qualificazioni alle parti dommatiche, se anch' esse non ci fossero diventate storia.

Ora, a cosa serve tutto questo? A dirvi quello che di già sapete; che nell' interpretare Aristotele la luce del sistema proprio dell' autore dev' essere distinta da tutti i riflessi de' sistemi altrui. Il che equivale a dire che non basta di conoscere tutte quelle interpretazioni varie, ma bisogna anche giudicare quali portino il segno di un pregiudizio del-

l' interprete attinto d' altronde: e che perciò di tutto quel lavoro che s' è fatto di leggere i commentari, una gran parte dev' essere persa e trascurata. Ma quale? *Qui giace Nocco*, direbbe il vostro padre Cesari. Il criterio, non c' è altra maniera di formarselo se non con Aristotele stesso: e bisogna portarlo già formato nella lettura de' commentari e servirsene per saggiarli. E per formarlo, c' è, mi pare, in genere un solo mezzo; l' uso continuo e meditato dell' autore, che s' interpetra: così si contrae una certa parentela di mente con lui, per la quale si acquista l' abito d' intenderlo per il suo verso, di non diminuire nè ingrossare il valore della sua frase, di capire i nessi e gli sviluppi del suo pensiero. S' acquista come un senso intimo, del quale potete mostrare e persuadere gli effetti, ma del cui processo, se si possono scoprir poi le ragioni, non s' indovina prima la via. Ma vi ha qualcosa, se non di meglio, certo di più sicuro in quanto alle interpretazioni de' luoghi singoli. Il nesso che un periodo, inteso di tale o tal' altra maniera, acquista con un intero ordine di nozioni e con tutto il sistema, e la riprova e il confronto de' luoghi paralleli sono il miglior criterio di una interpretazione. Ma guadagnato, davvero, con quanta pena! Giacchè vi bisogna un esame accurato di luoghi a grandissima distanza l' uno dall' altro, senza farvi strascinare da quello che hanno di simile, a sconoscere quello che hanno di dissimile. Questa difficoltà, che per uno scrittore moderno già

è grandissima, per un antico, Rosmini mio, non ho bisogno di dire a voi quanta e quale sia. Invece, vi voglio confessare che come nella parte filologica il Bonitz m' ha risparmiato il più del lavoro, così, in quanto al raccogliere i luoghi paralleli, me n' ha risparmiato moltissimo il Waitz; il quale nel suo eccellente commentario dell' Organo pubblicato nel 1844, ha messa in questo grandissima cura. Ma non voglio però col nominare solo il Waitz dar ragione di supporre che non deva nulla ad altri. Non sarebbe il vero; giacchè mi sono anche stati di grandissima utilità, così nel paragone de' luoghi come nell' intendergli, il Bonitz stesso col suo commentario, il Trendelenburg colla sua storia della dottrina delle Categorie (Berlin. 1846), e co' suoi Rudimenti di logica: il Brandis col primo volume del suo Aristotele (Berlin. 1853), e tanti altri, che ho citati puntualmente nelle note. D' Italiani, almeno moderni, ahimè, nessuno! E n' avrei avuta tanta voglia. Ma pur troppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa. Ci bisogna correre quasi sempre oltre mare ed oltre Alpi. E pure, perchè in questi intervalli del fare, non ci occupiamo a pensare? Perchè non prendere intanto colla coltura quel posto, che vogliamo tenere tra' popoli? Forse il non averlo è cagione, che ogni sorte di studi sia piuttosto giù in Italia; e questo con tanti altri è effetto della stessa causa. Forse; ma a me pare, che ciascuno dovrebbe spronar se medesimo e sforzarsi a vincere,

almeno in ciò, la dura condizion della patria. I forti studi, di qualunque natura, sono buon preludio di forti opere.

Questa digressioncina non poteva venire meno a proposito di quello che sia scrivendo a voi, il quale siete così operoso e potente sostegno della nostra gloria scadente, ed uno di que' pochissimi a chi ancora *il ben piace* nel bel paese. Ma sapete che le lettere non richiedono nè molta riflessione nè molto ordine: e perciò, poichè ho scritto, lascierò stare e pregherò voi di ridire coll' autorità vostra quello che ho detto io e che è pur vero. Intanto, mi basterà di tornare in via, e di continuare a dirvi tutto quello che ho fatto, per eseguire il meno male un' opera, principiata — mi piace di ripeterlo — a vostra istigazione. Dunque, di tutta questa parte che concerne l' interpretazione, troverete un saggio continuo nelle note a piè di pagina. Ci ho voluto mettere quanto bisognasse e servisse a intendere il testo. E se, non dico voi, perchè voi non avete che fare de' miei schiarimenti, ma chi si sia trovasse nel testo un periodo, che non gli fosse schiarito da una mia nota, mi gridi e mi batta pure; chè ci avrò gusto. Giacchè niente più mi dispiace che di non riuscire a quello che mi sono proposto; e mi sarebbe accaduto. Difatti, non c' è luogo buio che io non mi sia incapato di capire e far capire. Se qualche viluppo, qualche intoppo non l' ho visto e non l' ho perciò levato via, me ne duole.

Ecco poi, Rosmini carissimo, il modo che ho seguito, e i limiti in cui mi son tenuto nello scrivere queste note. Ci ho per lo più proposta e spiegata quella sola interpretazione che ho creduta migliore, dove m'è parso di non poter dire nè altro nè meglio, con parole altrui, dove altro e meglio, con mie. La varietà d'interpretazione non l'ho notata se non ne' luoghi di rilievo: e oltre di que' moderni che già v'ho nominati, mi son servito, tra gli Scoliasti, molto dell'Afrodisio, poco dell'Asclepio, tra gli Scolastici molto di s. Tommaso, poco dello Scoto; tra quelli del secento, alcune volte del Nifo, parecchie dello Scaino, e di certi altri un po' più di rado. Non intendo di far qui una storia dell'interpretazione Aristotelica; perciò mi basterà di soggiungere che di quanto l'Afrodisio, — fin dove è di certo lui, cioè dire fino al sesto libro — sta di sopra ad Asclepio, di tanto s. Tommaso sopravanza lo Scoto. Davvero, lo Scoto m'è riuscito minore dell'aspettativa; non so delle altre sue opere; ma qui, nel suo commentario alla metafisica, dove non riassume s. Tommaso, ch'è quello che fa quasi sempre, aggiunge sottigliezze vuote, e di rado fondate sul sodo. Gran cosa, davvero, quel s. Tommaso! Che ingegno acuto e solido! Quanta chiarezza e temperanza! Non ci ha difficoltà che lo scoraggisca, non quistione che lo respinga, non intoppo che l'arresti. Il cercare d'intendere non è per lui una curiosità, ma un obbligo: e lo sforzo dell'intelligenza lo mostra, ma

non l' annunzia. Mai un ghigno, una maledizione, una burla, un' ira, un rimprovero, un riso per i suoi avversari di qualunque sorte: pronto sempre a discutere, sicuro e non baldanzoso delle sue armi. Peccato, che nella tradizione delle scuole e de' teologi — scusate che ve lo dica — sia rimasta più la sua dottrina che la sua maniera di difenderla, più i risultati delle sue ricerche che la ricchezza, il vigore e l' ostinazione e l' ardire della sua vena inquisitiva. Nel commentario della metafisica sono molte più le volte che indovina, di quelle che sbaglia: il che non potrà non parere maraviglioso, a chi sappia quali erano le traduzioni latine da cui attingeva la cognizione del testo, o quanta poca potess' essere, mettiamo pure che ci fosse, la sua cognizione del greco. Quello che m' ha fatto molto maravigliare, e di cui non mi son reso conto pienamente, è come s' accordi in tanti luoghi coll' Afrodisio, senza però citarlo mai. L' accordo è tale, che non può essere casuale. So che non ha potuto leggerlo: ma credo — e non mi pare che ci cada dubbio — che dovrebbe avere avuta cognizione non meno del contenuto de' suoi commentari che del suo nome, da Averroe. È un punto speciale, forse di un qualche interesse storico, che non ho i mezzi di trattare ora; e fortunatamente, il luogo non sarebbe opportuno. Dirò invece qualcos' altro su que' commentatori di cui ho citato il nome. Se il Nifo segue per lo più l' Afrodisio, e non ha davvero niente di nuovo, non è però così

dello Scaino. Questo è stato davvero il primo che si sia servito in un commento che ci resti, di un metodo diverso dallo Scolastico nell' interpretazione Aristotelica. Il metodo scolastico consiste nell' interpretazione solitaria di ciascun luogo mediante un criterio non prettamente aristotelico, e non ha a fondamento — nè poteva — uno studio filosofico o filologico comparato del testo. Lo Scaino, quantunque abbia letti e studiati tutti quanti i commentari degli altri, pure non se ne contenta, e cerca il suo principale aiuto e sussidio, appunto come si fa oggi, in Aristotele stesso. Ma però badate che col dire che il suo commentario sia il primo in cui ci resti un esempio di questo metodo critico applicato alla metafisica, non voglio già intendere che sia stato davvero lui il primo a conoscerlo o praticarlo. Giacchè tutti i Peripatetici non scolastici del cinquecento lodano un tal metodo e ne fanno vedere la necessità. Basterebbe, chi non ne fosse persuaso, leggere la prefazione d' Ermolao Barbaro al suo corso sopra Aristotele, che si trova tra le opere del Poliziano: non ve la trascrivo, perchè già di cose superflue per voi ve ne ho scritte parecchie; e vedo, a una certa smania che mi sento di cicalare, che ve ne dovrò dire parecchie altre prima di finire.

E per ora, di certo, vi devo continuare a dire cosa ho inteso fare colle mie note dichiarative. Prima, dunque, diminuire l' oscurità del testo, per quanto si poteva: poi, notare ne' luoghi di maggior

rilievo la varietà dell' interpretazione: infine, dare una notizia, dal quarto libro in poi, delle questioni scolastiche di maggior grido, suscitate dalla metafisica. La ragione della questione c' era, e il vederla suscitata è prova indubitabile, che il pensiero del testo non è abbastanza certo, concreto, compito e determinato. Se però le questioni mi pare che interessino, le soluzioni scolastiche non sono di veruna utilità, e non le ho se non accennate e di rado: mai poi i ragionamenti co' quali ci arrivavano. Così nelle soluzioni come ne' ragionamenti, soprattutto per le questioni posteriori a s. Tommaso, c' è qualcosa di così sottile, di così evanescente, di tanto estrinseco alla materia di cui si tratta, di così spostato, di così discosto dal reale, di così meramente dialettico, che ci costa moltissima fatica il tenerci dietro e non se ne coglie poi nessun frutto. Di più, le soluzioni non si potrebbero capir bene scompagnate dagl' interi sistemi di quelli che le hanno difese ed adottate: il che equivale a dire, che in una nota ad un periodo di Aristotele sarebbero affatto fuor di luogo.

Voglio che osserviate — è una cosa di cui mi compiaccio — che nelle mie note non ho mai detta ingiuria a nessuno. Cosa tanto rara tra' commentatori, quanto tra gli altri uomini di lettere, e, dicono, tra' teologi. Ma per i commentatori, credo io, ha una ragione tutta speciale. Gli uomini — l' ho sempre visto — sono in un grandissimo e continuo sospetto per le qualità che credono che siano lor

negate dagli altri: perciò di quelle che loro accordano, non si danno pena, ma per le altre fanno di tutto, operando, parlando, scrivendo, per persuadere a sè e agli altri che proprio quelle qualità che non gli si vogliono riconoscere, le son quelle che essi possiedono in supremo grado. Questa è la ragione per cui ogni commentatore è in una perpetua smania di mostrare a tutti che quella vena inventiva la quale appunto crede che gli sia negata, a' suoi confratelli forse manca, ma lui, di certo, per un caso strano, l' ha. E gli pare un mezzo adattato a questo lo strepitare contro tutti i suoi predecessori, gridando a gola squarciata che non hanno visto niente, che hanno saltato a piè pari, che si sono affogati in un bicchier d' acqua; e cose simili. Ora, io dichiaro che per me non ce n' è nulla: non ho avuto bisogno d' una gran vena per fare un commento alla Metafisica: ho adoperato molto i miei predecessori, e se si vuole, sono uno sgobbone. Un lavoro di questo genere, se non esclude, certo non richiede originalità d' ingegno: ma profondità nel pensare, acutezza nel discernere, esattezza nel concepire, chiarezza nell' esprimersi, diligenza nel confrontare. Ora, come non s' è proprio obbligati in coscienza a potere scrivere i Promessi Sposi o il Nuovo Saggio, quelle qualità, chi l' avesse, basterebbero alla riputazione d' un galantuomo.

Ma, dite voi, con tutte queste note d' ogni sorte non s' arriva a far capire Aristotile altro che nei particolari: bisogna poi dare un concetto dell' in-

tero sistema nella unità e totalità sua. Appunto, ci avevo pensato: e m' è parso che questo lavoro, fuori che per una parte, dovessi conservarlo per l' ultimo; e condensarlo tutto in un intero volume, nel quale avrei non solo esposto tntto il contenuto della metafisica di Aristotele, ma cercato anche di rilevarne il valore dommatico e il significato storico, connettendolo colla storia antecedente e successiva della scienza. Di certo, questo volume l' avrete, dopo avere però visti prima gli altri che conterranno i susseguenti libri della Metafisica annotati e discussi nella stessa maniera. Non mi pare che si possa dissentire che bisogni prima averla rovistata in ogni suo particolare, e poi cercare di ripigliarla e ripresentarla nella vita che l' anima. Da una parte in fuori, dicevo. Di fatto, c' è un tutt' insieme che si ha pure a mostrare, se si vuole che le interpretazioni particolari siano intese davvero: ed è quel tanto che serve a intendere il nesso e l' ordine de' libri della Metafisica. Questione necessaria anche per altre ragioni che voi sapete, e che non devo ripeter qui, per averle già dette, a chi non le sapesse, nel mio proemio. Ora, fortunatamente, questa l' è questione che non si può risolvere senza toccare del contenuto della Metafisica appunto quel tanto che può servire all' intelligenza de' particolari punti di dottrina.

E come, d'altra parte, volendo unire in un volume solo e distinto tutto quanto concerne la storia della Metafisica, non mi son data molta pena di com-

mentare i giudizi storici d' Aristotele, de' quali, chiari di certo per sè, non si poteva additare compiutamente il valore ed il senso, se non trattando insieme di tutti. M'è parso anche bene, perchè fin d' ora non mancasse alla mia pubblicazione presente nulla di ciò che le può bisognare perchè se ne tragga vantaggio, di aggiungere in fine di ciascun volume delle dissertazioni speciali sopra punti storici di maggior rilievo. M' ero proposto di farle io; ed avevo scelto per il primo volume l' esposizione aristotelica della dottrina platonica. Ora, per dirvela come sta, ho trovato il soggetto così bene e pienamente trattato dallo Zeller, che mi son persuaso facilmente di non sapere io, nè potere far meglio. Perciò ho data tradotta la dissertazione dello Zeller: e a farlo ci ho poi visti, forse dopo d' essermici deciso, due utilità. L' una di dare qualche notizia agli Italiani della maniera tedesca d' esposizione in queste materie: la quale mi pare eccellente, perchè vi fa quasi assistere all' origine e al processo della convinzione che s' è formata l' autore sul punto di cui tratta. L' altra *taceam ne an praedicem?* Lo dirò pure, quantunque non vorrò più dire che sia un vantaggio, se prima non m'avrete detto voi d' esserci riuscito. Dunque, ho voluto provare se si potesse tradurre un libro tedesco in un italiano facile, chiaro, preciso e netto.

Ma tutte le difficoltà e tutti i lavori de' quali ho discorso finora non sono nulla al paragone di quello che vi devo dire. Giacchè l' impaccio maggiore è di tradurre il testo d' Aristotele. Si ha, in

primo luogo, a tradurre in lingua italiana. Ora, come dice un grandissimo amico vostro, è la bellezza di cinquecento anni che si questiona cosa e dove sia: e la battaglia non è interrotta se non di tratto in tratto dalle grida di certuni i quali esclamano che si smetta pure una volta perchè loro non saprebbero cosa fare della vittoria di una o di altra delle opinioni che se la contendono. Costoro pretendono che quelli che questionano, sono de' pedanti, quasi la pedanteria non consista invece nell' ostinarsi a dir risoluta una questione che risoluta non è. Ma lasciamo stare la questione; qui sarebbe fuor di luogo davvero. Tra quelli che riducono la lingua una Babilonia e quelli che la vogliono un cadavere, tra quelli che c' introducono una infinità di principii viventi e quelli che ammettono che ci abbia abitato una volta un principio vitale, ma se ne sia ito via e la casa sia vota da un pezzo, ho scelto un partito di mezzo, ma con un criterio, come non sogliono averlo i partiti di mezzo, rigido, sicuro, continuo e certo. E dico male: ho scelto; perchè l' ho accettato bello e formolato da quell' amicissimo vostro, che chiamerei mio maestro se lo scolaro non gli facesse vergogna; a me non ispetta, se non l'averlo adoperato e male. Io non ammetto, dnnque, per frasi e parole buone da scrivere, se non quelle che sono attualmente nell' uso fiorentino; e non vorrei derogare alla regola se non ne' casi in cui quell' uso non m' offrisse davvero nulla di adeguato al mio concetto: in questi casi, procurerei di trovar

quella parola o quella frase che avesse, a ogni modo, maggiore probabilità di entrare in quell' uso. Tutte le osservazioni che mi si faranno conformi al mio criterio, le accetto volentierissimo: perchè lo scriver bene, in quanto alla lingua, è un' osservanza d' infinite proprietà: e ci sono de' gradi; chi più ne osserva, scrive meglio. Le osservazioni di altro genere son perse: giacchè, invece, dovrebbe, chi volesse, discutere del criterio.

Ma la lingua, per la natura stessa del soggetto del libro, non è il maggior impaccio del traduttore; quello che m' è stato e mi par più difficile, è di fissarsi sullo stile adatto a tradurre Aristotele. In tutte le lingue c' è la capacità di tutti gli stili: e il lavoro vero del traduttore, quello che gli dimanda non solo fatica e diligenza, ma sentimento dell' arte e forse qualcosa di più, consiste appunto nel trovare nella lingua e nello spirito proprio quella vena di stile, che l' autore ch' egli traduce, ha trovata nella lingua e nello spirito suo. Giacchè una forma, un' idea di stile non adopera per effettuarsi gli stessi mezzi, gli stessi espedienti, gli stessi sussidii in due lingue. C' è dove, per somigliare, bisogna che si sia dissimili; dove simili. Questo, in astratto, non si può dire più di così; la questione di fatto è risoluta dal fare e non per teorica, ma d' istinto. Ora, se si vuol tradurre un antico de' buoni, non si può mancare di stile; giacchè l' antico l' ha: e a levargliene, gli levate la vita; e non gli fate, traducendo, il ritratto, ma la maschera. E Aristotele ha stile

quanto chi si sia; di maniera che per dirvi il perchè io l'abbia tradotto come ho fatto, bisogna che vi dica, quale mi è parsa la natura e la qualità del suo stile.

Gli Scoliasti distinguono con due caratteri lo stile d'Aristotele, la varietà e la concisione. E sono, a parer mio, i veri: ma come s'hanno a intendere? Mi è parso, Rosmini mio, che il primo consista nell'avere spogliato lo stile di ogni forma anticipata; o altrimenti, nell'avere rinunziato a sviluppare ogni pensiero in una forma prestabilita. Di fatto, è appunto questo il carattere più spiccato della prosa d'Aristotele paragonata con quella de' prosatori del secolo di Pericle, eccettuato Platone. Ne' quali una serie di nozioni è ordinata rilevando prima l'opposizione principale che la divide in due o più gruppi: e ciascheduno di questi gruppi, da capo, organizzato alla stessa maniera. Si vede soprattutto in Tucidide: e mi basta accennarlo. In Aristotele, al contrario, non vi ha nulla di tutta questa arte. Il pensiero è esposto come viene, in una serie continua e sopra una linea sola, con periodi, ora lunghi, ora brevi, concatenati, riguardo alla forma, solo esternamente, e senza costituire un organismo complesso ed unico. Perciò lo stile è vario, non fissato e gettato in un modello. Da questo carattere dipende quel difetto, che gli Scoliasti chiamano l'ἀκατάλληλον o la *mancanza di corrispondenza* nella frase. Giacchè parecchie volte Aristotele di una serie che ha enunciata tutta, ritiene nel corso del ragionamento che segue,

solo un membro, senza accennare grammaticalmente che abbandona per il momento e mette da banda gli altri; ovvero, annuncia nella forma grammaticale della frase che un pensiero appartiene a una serie e ne forma un membro o una partizione, ma non si dà cura di accennare le altre parti della serie. Talora, la dipendenza intima che vi ha tra le varie parti di una serie di nozioni, non l' esprime lui a quella maniera già detta degli altri prosatori greci; invece, non compie grammaticalmente l'espressione del pensier principale, e lasciatolo così in sospeso, ci connette tutti i pensieri subordinati che dipendono dal primo e servono sia a chiarirlo, sia a dedurne il contenuto. Perciò sono così frequenti in lui gli *anacoluti* o le costruzioni interrotte.

Che cosa poi sia la *concisione*, è chiaro per sè; ma vi ricordate forse, ch' io vi ho detto parecchie volte — e voi m' approvavate — che la concisione in Aristotele non consiste principalmente nella espressione di ciascun concetto, ma nella rapidità de' nessi, co' quali passa da un concetto all' altro. Da questo carattere deriva quell' altro vizio, che gli Scoliasti rimproverano al suo stile: cioè dire l' *oscurità*. Voi sapete però quanto poco questa ragione così semplice abbia soddisfatto i commentatori d' Aristotele: e come sono andati pescando i motivi più riposti per ispiegare, non perchè Aristotele sia oscuro, ma perchè abbia voluto esser tale. È uno sciupio di tempo — e il vostro è prezioso — il tener dietro a tanti arzigogoli che si son fatti; e perciò lascio stare.

Aggiungo solamente, che codesta rapidità di deduzioni o induzioni è una delle più gravi difficoltà di Aristotele: tanto che, se si giunge ad afferrare la dipendenza logica de' suoi concetti, s'è fatto poco meno che tutto. E non è facile; perchè, quantunque in greco s'esprima con una particella ogni maniera di nesso logico, pure il significato della particella non è così certo e preciso, almeno in tutte le sue sfumature, che basti da sè a fissare la natura di quel nesso: e perciò bisogna tanto aiutarsi coll'intelligenza del nesso a capire la particella, quanto col significato della particella a capire il nesso.

Se non che *concisione*, *varietà* e simili caratteri, non m'è mai parso che per quanto si moltiplichino, si distinguano, si determinino, riuscirebbero mai a dare una idea vivente e concreta di uno stile. Per farlo, bisogna lasciar da parte queste qualificazioni vote ed astratte, e afferrare, se è possibile, il principio stesso che muove e genera ciascuno stile. Ora, qui — ed è naturale per natura della critica antica — gli Scoliasti ci abbandonano. Io, per dirvela a un tratto e senza stenti, credo che codesto principio stia nella disposizione d'animo colla quale Aristotele si poneva a scrivere; ed era quella di uno che non aveva pensato solitariamente e da sè, ma che disputava co' suoi avversari e comunicava di giorno in giorno co' suoi discepoli le sue difficoltà e le sue soluzioni. Perciò il suo pensiero non si manifestava nè nella forma rettorica de' prosatori del tempo suo, nè nella forma ordinata, pacata e piena de' buoni o, altrimenti,

de' pochi scrittori di scienza de' giorni nostri. Conservava, scrivendo, l' agitazione del discorso: e ne riteneva gli andamenti subitanei, rapidi, sforzati, violenti e talora disordinati. Mostra lo sforzo d' un pensiero che si vuol fare intendere ed accettare; che è stato contrastato e difeso. Formola la soluzione con un sospetto perpetuo dell' obiezione; cui perciò, interrompendo l' esposizione, accenna e scansa. Gli basta quella unità che il suo pensiero acquista dallo scopo a cui mira; ed una unità meramente artistica la disprezza. Cerca una formola netta, chiara, precisa, che impedisca il cavillo di chi lo ascolta. Rigetta la metafora, perchè abbuia e complica; e difatti, ne censura l' uso in Platone. Richiede la parola adeguata e che esprima reciso e crudo e ben limitato il concetto; e difatti, accusa Empedocle di balbutire, perchè cincischia e non incide. Tra le parole presceglie le più comuni; evita gli astratti, ed esprime perfino le nozioni più scientifiche con parole e maniere volgari. Frizza talora, ma di rado e di corsa: e quando il frizzo *fortius ac melius secat res*, e riesce ad additare d' un tratto quanto di leggiero e di non fondato vi sia nel discorso di un avversario, o in una opinione comune. In somma, lo stile d' Aristotele, a dir tutto in una parola, è un dialogo, condensato e rapidamente accennato, a cui mancano le persone; e la discussione non vi prende una forma artistica di fuori, ma *intus alit totamque infusa per artus.... agitat molem.*

E qui vi chiederei scusa e farei punto, se non credessi di dovervi rendere maggior conto di quello che ho detto più addietro, che Aristotele scansa gli astratti e le parole tecniche, e predilige le comuni. Ora, non solo a chi ha studiato Aristotele negli Scolastici, ma anche agli altri parrà forse che appunto il contrario sia il vero. Per isbrigarmela, potrei dire che l' osservazione è del Leibnizio nella prefazione al Nizolio. Aristotele, nota lui, non suol dire la *quantità*, la *qualità*, la *relazione;* ma il *quanto*, il *quale*, l' a *qualcosa:* e ne lo loda, ed aggiunge — non si crederebbe — che i vocaboli indicanti astratti, e i tecnici che chiama *privati*, sono perniciosissimi, e tanto meglio sempre si scriverà, quanto meno si adopereranno. Potrei anche aggiungere un fatto, ed è che la più parte di que' vocaboli astratti, che prevalsero poi nella filosofia greca, sono posteriori ad Aristotele. Ma ci ho una dichiarazione breve da fare alla formola la più apparentemente lontana dall' uso che si trovi in Aristotele; dietro la quale si vedrà come anch' essa confermi la mia opinione, e dia il bandolo, *a fortiori*, per ispiegare tutte le altre simili espressioni di lui. Quello che ora da noi si direbbe *essenza ideale sostanziale*, non è espresso da lui con una parola, ma bensì colla frase τί ἦν εἶναι — *che era essere?* —; e la costruisce col dativo, non col genitivo; dice, cioè — *che era essere all' uomo?* —, non — *che era essere dell' uomo?* — Ora, perchè quell' imperfetto e quale è la ragione di siffatta formola? È questa, mi pare:

Aristotele ha elevata ad espressione scientifica la maniera più immediata e comune d' intendere l' essenza ideale: che è di pensarla come preesistente di un' anteriorità non solo logica, ma di tempo alla sussistenza reale della cosa. Questa maniera volgare di concepirla doveva anch' essere prevalsa nelle scuole per via della filosofia platonica, che concepiva l' *essenza* appunto come qualcosa di *preesistente*. Hanno una simile ragione la formola *cosa è*, con cui si esprime non solo l' essenza ideale e sostanziale, ma ogni determinazione costitutiva d' un reale, e i vocaboli *categoria*, *accidente*, *specie* e tanti altri, che non sarebbe il tempo nè il luogo di esaminare o di noverare qui. Ed era naturale: il carattere di un linguaggio scientifico formato in compagnia e discutendo, è appunto questo, di discostarsi il meno possibile dalla lingua comune: invece, un linguaggio scientifico formato da uno solo o in una consorteria piccola e dissociata dal resto del mondo, è appunto il contrario: arbitrariamente tecnico talvolta e affatto convenzionale. I pericoli di questa seconda maniera di linguaggio sono grandissimi: e gli hanno sperimentati gli Scolastici a' giorni loro, e gli Hegeliani ai nostri. Si finisce col non intendersi: perchè si chiede troppo alla memoria, e più e più ogni giorno. Sia come si sia — giacchè anche questa discussione sarebbe fuor di luogo — gli Scolastici furono, per un caso strano, aiutati a cader nella fossa da Aristotele stesso, senza nessuna sua colpa. Giacchè le frasi sue vicine al linguaggio comune greco e attinte ad

esso, voltate in latino, diventarono barbare: e parecchie parole, mantenute co' radicali greci, riuscirono aliene dalla lingua parlata. Di lì due sorgenti non povere di tecnicismo. Aggiungete che le frasi talora erano tradotte a sproposito; e perciò senza altro significato fuor di quello che gli s' appiccicava per forza di memoria e per una convenzione non esplicita nè netta. Così il τί ἦν εἶναι, tradussero *quod quid erat esse:* due spropositi; giacchè il τὸ, o l' articolo del quale è preceduto ordinariamente nè fa parte della locuzione nè equivale a *quod.* Fu perciò fortuna, che prevalesse per indicare la nozione del *quodquiderat esse* una parola astratta d' invenzione scolastica e delle più felici — *quidditas:* — parola di cui mi son servito: giacchè adoperando *che era essere,* quantunque avrei resa a parola la formola greca, pure mi sarei allontanato dal genio della lingua mia: il che Aristotele non avrebbe fatto nella sua. Invece, tutte le altre formole le ho volgarizzate alla lettera: ed ho detto il *che è, l' a qualcosa,* giacchè non vi ho trovato nulla di troppo difforme dal carattere e da' mezzi della lingua italiana. In tutto il resto ho tentato di ritrarre tutte le altre qualità dello stile di Aristotele, dopo essermene fatto succo e sangue e contratta una certa conformità di animo e di mente. Ho usata, come un grammatico in un frammento pubblicato dal Kopp (*Rhein. Mus.* III, 1) dice che faccia Aristotele, una lingua pura: com' è però al tempo mio e quale m' è parsa correre oggi nel solo

luogo dove è parlata tutta. Mi son servito di parole precise e volgari; punto metafore e contorcimenti; nessuno odore di poesia. Sono stato conciso fin dove la chiarezza me lo permetteva in italiano, che è un po' meno di quello che lo permetta nel greco. In somma, ho procurato di rendermi conto sempre di ciò che Aristotele vuol dire e della maniera con cui lo dice.

Son riuscito? Lo spero, di certo, ma non oso crederlo. Tutto questo ve l'ho scritto, perchè farmi il processo vi costi minor tempo; giacchè dopo avervi spiegato partitamente tutto quanto intendevo di fare, vi sarà facile, se vi pare, di dirmi: ricominciate da capo, giacchè non vi si può lodare se non della buona intenzione. E mi basta; perchè non s'è obbligati ad altro; quantunque, per dirvela, non ricomincierei. Vi prego poi, a ogni modo, di dirmelo il parer vostro; perchè se non me lo dite voi, forse non saprò mai cosa io m'abbia saputo fare: giacchè in Italia a chi s'incaponisce in questa specie di studi, gli accade di esserci seppellito sotto da' suoi compaesani e di non sentirne mai, in vita sua, una parola nè di biasimo nè di conforto. Pazienza! Mi consolerò pensando, che col fare questo lavoro ho seguito il vostro consiglio e che per parte mia non ho mancato a nulla di quanto credevo necessario per compirlo il meno male.

A rivederci, tra giorni, a Stresa. Intanto vogliatemi bene e credetemi

Torino, 22 luglio 1854.

Tutto vostro
Ruggiero Bonghi.

DELLE RELAZIONI

DELLA

FILOSOFIA COLLA SOCIETÀ

[1859]

SOMMARIO.

Come la libertà politica sia la prima condizione dello sviluppo d'una filosofia. — Di che maniera si comporti la filosofia verso la società costituita, e quale influenza vi eserciti. — Perchè in Italia non ci sia stato un periodo di sviluppo filosofico. — Due altre condizioni di questo. — Fondamenti di sperare che ci deva poter essere nell'avvenire. — Enumerazione dei quesiti della filosofia, e loro importanza rispetto alle altre scienze. — Conclusione.

Quando quella colluvie di razze, che ammucchiatesi insieme, e stemperatesi l'una coll'altra in quel breve spazio di terra, che chiuso a settentrione da' monti di Tessaglia s'allarga e si protende con infinite braccia nell'Adriatico, nell'Egeo e nel Mediterraneo, si fu sparsa su tutte le coste de' continenti di Asia, di Africa e d'Italia, che vedeva dalle sue spiagge; e venuta a rincontro e a contatto co' popoli, che prima le abitavano e n'erano via via respinti nell'interno delle terre, ebbe presa coscienza di sè sotto nome di popolo Ellenico, asserita la propria supremazia ideale, e comprese tutte

sotto nome di barbari le altre genti in segno della loro abbiezione relativa e naturale soggezione — quando gli Elleni, con ciò furono come a dire diventati sè medesimi, acquistata persuasione d'essere un popolo storico, destinato ad avere una distinta individualità propria, ricca e feconda, come son tutte le nature nazionali distillate, al pari della greca e dell'italiana, da un potente miscuglio di razze e da un lungo lavoro di secoli — quando, rotte le abitudini delle società primitive ed omeriche, nelle quali la potenza apparteneva alla nascita od alla forza e la plebe era nulla, le aristocrazie si furono disciolte e dopo esse si andarono le potestà regie estinguendo, e i popoli delle varie città ebbero preso ciascheduno nelle sue proprie mani il governo di sè — quando contro coteste città separate di governo e lottanti di desiderii e di ambizioni si andò formando un nugolo di genti barbare minaccioso e terribile, per la potenza di Creso prima e di Ciro poi che li raccolsero il primo meno, il secondo più, sotto il loro scettro, — allora il pensiero speculativo greco nacque, e lì nacque prima, dove prima l'indipendenza fu messa a repentaglio e le libertà germogliarono, sulle coste dell'Asia minore tra le colonie Joniche e Doriche; di dove trasmigrò in Italia tra città greche nascenti e già rigogliose di vita civile e durante il corso della storia greca, seguì lo sviluppo del potere nazionale e delle libertà cittadine; e perì e si corruppe quando il genio greco ebbe esaurito socialmente il vigor suo;

ma si corruppe, come nessun' altra cosa antica fece, lasciando dietro di sè un seme vitale e fecondo, del quale una nuova crisalide sarebbe uscita, che, rompendo il guscio della società vecchia, ne avrebbe creata una nuova, la cristiana; la cristiana in cui non solo il cittadino, ma l' uomo sarebbe stato libero, non solo la città, ma lo Stato si sarebbe riconosciuto autonomo, e le razze avrebbero non solo sentita ed esercitata l' unità loro ideale, ma provato il bisogno di realizzarla, e tra gli Stati ridotti ne' limiti di ciascheduna nazione, non il dritto di guerra, ma quello di pace avrebbe avuta forza di legge sacra e perpetua.

Anzi fu la vita politica e civile stessa, come quella di cui l' uomo è sforzato dal sentimento della dignità ed utilità propria a cercare l' assetto migliore, la scaturigine della prima attività riflessiva della mente. Difatti, noi troviamo che le prime proposizioni nelle quali si riconosca uno sforzo di riflessione, sono norme di vita pratica, regole medie di condotta civile; nate davvero non da una considerazione analitica della natura umana, ma da una intuizione viva e giusta degli affari umani. Giacchè questa veramente è l' indole di quelle che vanno sotto nome di sentenze de' sette savi, savi de' quali il numero e il nome varia, ma è una la qualità. Erano persone sagaci che, in quella novità e complicazione di fatti che si generava nel passaggio degli Stati della sovranità d' un solo, fondata sugli usi e le consuetudini, alle democrazie o aristocrazie a norma di leggi e con distinzione di dritti, pro-

nunciavano per la prima volta, che ciascheduno ha a conoscere sè medesimo, proporzionare il suo fine a' suoi mezzi, e non si ha a esagerare o esorbitare in nessuna cosa, e nessuno s'ha da giudicare felice, se non passate le vicissitudini della vita e verità simili, le quali a noi oggi sanno di scipito: tanto sono oramai trite ed acconsentite come verità teoretiche e pratiche da tutti, senza essere aumentata di molto la facilità di seguirle. Alcuni di costoro la loro sapienza pratica stessa misero, come Pittaco, alla prova del governo, e non senza buona riuscita: altri della loro sagacia politica diedero indizio senza avere nelle loro stesse mani la forza di vederne un effetto. Talete agli Jonii minacciati consigliò di formare un' assemblea comune, Biante di trasmigrare tutti e fondare uno Stato solo nell' isola di Sardegna. Altri, come Solone, ebbero una fortuna più rara: potettero rimodellare le leggi tutte della lor patria, accordandole colla nuova coscienza del cittadino greco. E tutti cotesti savi tennero dalla parte popolare ed aiutarono quella trasformazione politica che aveva luogo a' loro tempi, ne' quali il cittadino greco attraverso le oligarchie distruttive delle regalità omeriche, e le tirannidi distruttive dell' oligarchie, cominciava a concepire ed attuare quell' ideale della città greca, in cui dovesse essere a tutti libera la parola, a tutti aperto il potere.

Ed è ragionevole, anzi è necessario, che allora ed ivi la filosofia nasca, quando e dove lo spirito umano esce dall' accettazione compiuta del passato

ne' fatti sociali come negli scientifici, e comincia a riconoscere in sè medesimo il criterio dell' ordine in quelli e della verità in questi. Sinchè l' uomo resta come identificato con quello che lo circonda, assorbito, esaurito dal fatto immediato, naturale e sociale in cui vive, guarda, immagina, non pensa o ragiona; e la filosofia è pensiero e ragionamento umano. Nell' Oriente lo spirito dell' uomo è tutto immedesimato, unificato, sostanziato colla natura; l' uomo è suddito; in Grecia, senza distaccarsene, se ne distingue, senza concepirsi ed affermarsi in tutta l' assolutezza ed infinità del suo valor morale predomina già, regge la materia, la conforma al suo pensiero: perciò la Grecia è il paese dell' arte, — dell' arte che è incarnazione d' idea — la culla della libertà politica — della libertà, che è l' uomo riconosciuto come cittadino, di un valore assoluto — e della filosofia, la quale è l' uomo, a cui la natura appare come qualcosa di diverso da vincere, non più come qualcosa di oltrapotente da doverne essere sopraffatto.

E si veda quanta è intima la colleganza di cotesta libertà e di cotesta filosofia, di amendue le quali i bagliori si elevarono contemporanei sull' orizzonte di Grecia. Quando l' uomo concepisce il desiderio e il bisogno della scienza e vi si applica, sapete cosa egli dice, cosa dice il superbo? Una immensa parola egli pronuncia nell' interno della coscienza sua. Io, egli dice, io voglio intendere; e all' intensità del mio volere e alla larghezza della

mia intelligenza la natura non ha forza che basti a contrastare. Ora, come mai direbbe l'uomo; *io*, se non avesse già concepito sè medesimo come un ente morale, come assoluto e compiuto nell'individualità propria, come una persona, la cui determinazione scaturisce da sè, ed esige rispetto dagli altri: il che vuol dire se non si sentisse già libero? Se non si riguardasse già non più come mezzo nella sua natnra sensibile e materiale, ma come fine nella sua natura morale? Voi vedete, dunque, che nell'uomo libero, il grado di elevazione morale non è minore che nell'uomo filosofo: e che in un popolo arrivato a libertà, niente, in quanto alla coscienza sua, impedisce che il pensiero filosofico non si sviluppi; come, di rincontro, nella società in cui questo germoglia, vive e s'organizza, la libertà deve già esser nata. Gli schiavi non filosofano; protestano o bestemmiano, ricordevoli delle libertá trascorse o consapevoli dell'avvenire.

Nè basta. Di fatti, se lo sforzo filosofico comincia, se l'aurora della filosofia spunta, appena lo spirito umano osa concepire oggetti universali e studiarli, e in tanto riconoscerli in quanto ne ritrova le leggi e se ne rende persuaso egli stesso; pure non si può dire che la filosofia si distingua dalle altre scienze, e prenda essere e faccia corpo da sè, se non quando quel concetto d'*assoluto* e d'*uno*, che si suscita nella coscienza umana da tutto il contingente ed il vario che circonda l'uomo, cessi di stare davanti alla mente come qualcosa di cognito

insieme e misterioso, del quale l'uomo possa bensì raccontare la storia e lo sviluppo, come fanno tutte le teogonie, ma non ispiegarsene la natura, nè ragionarsene l'essenza, sentendosene come avviluppato e conquiso; cosicchè non gli rimanga, come nell'India o presso i mistici di tutti i tempi, che una contemplazione immota, taciturna e perpetua, tradotta in pratiche esteriori che nascondano sotto l'apparente rigidità delle membra, sotto la fissità dello sguardo, rivolto senza posa alla punta del naso o al centro dell'ombilico, l'inquietudine interiore e la vanità dell'intelletto. Cotesto *assoluto,* perchè la filosofia ci sia, ha a tradursi davanti alla mente umana in idea; la sua natura ha a diventare logica; e l'uomo, a torto o a ragione, deve cominciarsi a dire: l'*assoluto* è questo; giacchè la filosofia è un intendere umano. Ne' primi tempi cercherà l'equivalente dell'*assoluto* in qualcosa di contingente: dirà, come Talete, l'*assoluto* è la fluidità dell'acqua; ovvero si contenterà di una indicazione meramente formale, e dirà come Anassimandro, l'assoluto è l'assenza d'ogni determinazione: a ogni modo sarà colla ricerca di quest'equivalente principiata la filosofia.

Ora vogliate, di grazia, riconoscere a che punto di vigore, di sostanzialità, di aseità, se la parola mi si permette, deve essere giunto il pensiero dell'uomo, perchè osi, cotesto audace seme di Giapeto, sollevarsi all'ardire di tanto problema. Quando la mente umana si propone di ricercare che cosa l'*as-*

soluto sia, è pur necessario che essa cotesto assoluto lo pensi, qualunque sia poi per essere la critica che la filosofia posteriore potrà formulare del suo pensiero. Ebbene, per pensar l' *assoluto*, l' *uno*, il *sostanzialmente universale*, non deve la mente umana perimere, sottrarre, annullare davanti a sè tutti gli oggetti sensibili e particolari? Colori, suoni, odori, qualità tattili, estensione, successione, tutto deve essere dall' uomo messo da banda; la sua mente deve restar vuota di ogni accidente, di ogni contingenza, perchè il suo pensiero diventi un pensiero assoluto, non condizionato, non determinato, ed abbia un oggetto adequato ad esso, com' esso è adequato all'oggetto! A quest' assolutezza e universalità il pensiero dell' uomo non arriva, se tutta quanta la natura umana, nella sua parte volitiva e morale, non si eleva anch' essa ad un' assolutezza e universalità pari. Il pensiero assoluto, intendo dire, nell' uomo, il pensiero che sdegna d' affissarsi negli oggetti sensibili e singolari, e sorvola più alto, suppone nell' uomo stesso un volere assoluto, un volere che sprezzi di essere determinato dall' istinto e dal senso, e non si soddisfaccia anch' esso se non in un oggetto universale. Sinchè l' uomo è schiavo, non ha che volontà particolari, e non è retto che da volontà particolari: il suo volere si confina nel giro de' mali che può soffrire e de' beni che può conseguire; il padrone si lascia determinare dal suo utile o dal suo capriccio nel comandare: la relazione non corre tra ente morale ed ente morale,

ma tra due nature inferiori, i cui desiderii si contradicono, e quello del più forte prevale. Uu oggetto assoluto non si presenta al volere umano se non quando gli si pari dinnanzi in tal forma che esiga che il volere umano si pieghi davanti ad esso: e l'esiga, non per la forza che avesse di costringerlo, ma perchè, non ostante la forza che la volontà umana avrebbe di rigettarlo, nol può senza distruggere l'essenza razionale dell' uomo. Questo oggetto universale è la legge morale: la quale da principio si manifesta come legge positiva e civile, che ammettendo in tutti i cittadini lo stesso valore in quanto tali, vuole da tutti rispetto, in qualità di formola e sanzione universale de' loro dritti. Quando l'uomo vuole la legge, quando l'uomo smette di volere immediatamente l'utile proprio o l'altrui, quando finisce di contentarsi d'essere instrumento di altri, e di fare altri istrumento a sè, — giacchè il tiranneggiare non suppone maggiore elevatezza d'animo di quella che supponga il servire — allora lo spirito umano si prova capace di avere al suo pensiero, come al suo volere, un oggetto assoluto. Ora, che è egli la legge civile, la quale misuri alla stessa stregua ed agguagli davanti a sè tutti i cittadini? È la libertà organizzata nella città, è la surrogazione d'un oggetto generale e comune, davanti a cui tutti i cittadini s'inchinano, agli oggetti singolari e distinti, a cui ciascheduno prima, comandando o obbedendo, serviva. Nella libertà dunque, si attua l'assolutezza del volere, come

nella filosofia quella del pensiero: e chi anche per quest'altra via non riconosce che l'uomo non diventa capace di filosofare se non quando diventa consapevole di essere libero?

Ma la storia stessa della filosofia greca, la quale per la purezza del suo sviluppo, non impedito quasi punto nè accelerato da elementi forestieri, rappresenta la storia ideale di ogni filosofia, c'insegna come lo spirito speculativo, quantunque scaturisca dalla considerazione del fatto sociale e civile e lo voglia fondato sulla base della libertà, pure prenda subito, rispetto ad esso, un aspetto diverso, e di frutto che era contemporaneo e conforme a' tanti altri che porta una società libera, si muti in un succhio vigoroso, ma distruttivo, che prepara ed aspetta una vegetazione diversa dall'attuale e migliore. L'*assoluto*, che forma l'oggetto del pensiero del filosofo, diventa la norma e il bisogno dell'intelligenza sua; cosicchè della società in cui si trova, non si contenta, e cerca dalle relazioni logiche e dall'analisi del concetto dell'uomo estrarre e formarsi un ideale assoluto di società, in cui nessuna delle esigenze dell'intelletto e del cuore umano resti non soddisfatta. Nella legge civile, che, come dicevamo, riconoscendo un valore assoluto nel cittadino, è la prima espressione di una legge morale nella società umana, è considerato l'uomo nella sua relazione estrinseca coll'altro uomo, non in sè medesimo: tutto quello che non contraddice immediatamente l'affermazione dell'eguaglianza giuridica,

è accettato: nella società restano usi, consuetudini, credenze per forza d' abito, non di ragionamento: e il potere, concesso alla moltitudine, non è distribuito tra i cittadini a norma e misura della capacità di ciascheduno a concepire e realizzare l' ideale umano. La filosofia, appena costituita, va in cerca di una società, che si proponga un ideale, e si prepari i mezzi d' attuarlo: che migliori la persona, e non lasci nessuna sua parte non penetrata e trasformata dal lume della ragione. La filosofia si prevale della libertà organizzata nella città per chiederle conto di ogni suo pensiero: e la città, a principio muta, non risponde a mano a mano che sforzata, resistendo colla potenza del fatto alla violenza dell' idea, insino a che questa non abbia vinto e rimutato il fatto. Così l' ideale, immaginato nella mente de' filosofi, serve di sprone alla società, da cui sono circondati; quella ricalcitra da prima, obbedisce in fine; e la filosofia le tien luogo di forza novatrice e rinnovatrice, che, attraverso calme e tempeste, per via di lotte o di persuasioni, raggiunge la meta sua.

Già Pitagora, il primo che trascendesse il sensibile nella determinazione dell' assoluto, influito forse, in parte da esempi attinti fuori di Grecia, formò un consorzio, il quale, o che questa fosse a principio la intenzione di lui, prese aspetto politico, e tentò, contro alla democrazia prevalente, costituire un nocciolo d' aristocrazia, nelle cui mani il potere, retto a norma di principii ideali e sottratto alle

vacillazioni delle plebi, avesse giustizia e durata. Questa aristocrazia era però ben diversa da quelle oligarchie, alle quali le democrazie erano succedute; giacchè queste si fondavano su' possessi e sulle tradizioni, quella su un' elezione morale, su una supremazia intellettiva e pratica. che s' otteneva mediante un' iniziazione apposita, la quale abbracciava e rifaceva le abitudini e le attitudini della mente e del corpo. Molti degli oligarchi di prima si fecero accogliere in questa aristocrazia nuova, non perchè, credo, non sentissero quanto l' accettazione dei nuovi titoli annullasse gli antichi loro proprii, ma perchè anche questa dava adito al comando e a ridurre il potere nelle mani di pochi. E cotesto miscuglio, forse, fu causa che l' aristocrazia Pitagorica, dopo essersi allargata per tutte le città di Magna Grecia, fosse spenta — e con sangue e rovina — da per tutto. Ma anche senza di ciò l' istituzione Pitagorica avrebbe avuto la sorte di ogni concetto speculativo, di cui l' attuazione è troppo anticipata; oltre a che era viziata nelle sue origini, intinta d' influenze partigiane, e peccava nelle basi strette ed anguste, che le davano faccia ed azione di setta.

La filosofia aveva bensì a trasformare la libertà antica, ma doveva seguire, per riuscirvi, più lungo cammino. La città greca e romana era mescolata di liberi e di servi: quegli avevano dignità d' uomo, questi erano tenuti in grado d' utensili e di bestie. La legge riconosceva un valore assoluto nel citta-

tadino, non nell' uomo: la natura umana per sè medesima non si schivava di ragguagliarla a quella del bruto, giacchè la relazione estrinseca della cittadinanza non difendeva se non chi ne facesse parte, e non più in là di quanto il potere della città si distendeva. L' identificazione, dunque, della legge civile colla morale aveva ad esser distrutta: e questa, comune ad ogni uomo, surrogata a quella particolare al cittadino, per essere essa stessa posta a fondamento di una legalità e civiltà nuova.

La filosofia ricominciò questo suo cómpito allo stesso modo che s' era annunciata al mondo: dall' esame del fatto sociale e civile, non però per adagiarvisi o per organizzarlo co' dati esistenti come a' tempi de' sette savii, ma per distruggerlo. I sofisti aprirono la via, scuotendo a modo d' un tremuoto la coscienza del cittadino greco. Non si può quasi pensare inchiesta che non gli facessero, persuasione che gli lasciassero salda. Voi accettate, ciascheduno, le leggi civili delle vostre città? Che valore hanno? Di dove scaturisce l' autorità loro? Non si contraddicono l' una coll' altra? Non è lecito qui quello ch' è vietato a due passi? Avete de' servi? Chi ve ne dà il diritto? Ve ne deriva il diritto d' altronde che dalla forza? Adunque, la forza è la scaturigine del diritto, e la giustizia è un suono vano? Il piacer vostro, il piacere del più forte voi chiamate giustizia? Che diventi il più forte io, ed imporrò a voi la giustizia mia! E i vostri Dei?

Come sapete che ci siano? come provate che ci sono? Così il cittadino greco si credeva sicuro sulle basi della moralità pubblica accettata; gli sottrassero il puntello, e la città greca vacillò un pezzo, poi cadde.

Ma prima che cadesse, Socrate apparve a presidio non della civiltà greca esaurita, ma dell' umanità avvenire. Investigando le menti de' suoi contemporanei, esaminando i loro concetti morali, redarguendoli e rimbeccandoli, provò come fossero contradditorii e non potessero servire di norma alla condotta umana. Stanco e ristucco della coscienza volgare, cercò una scienza superiore, nella quale l' uomo trovasse il criterio e la guida dell' atto virtuoso e morale. Così nacque nella filosofia greca una scienza nuova, una scienza davvero umana, giacchè è la scienza dell' uomo. Cosa è il bene che appare obbligatorio alla volontà umana? Cotesto fu e rimase il problema della filosofia greca; problema che per poco allargarono Platone ed Aristotile, cercando il bene in tutta la natura, ed organizzando d' intorno al suo concetto tutta la scienza greca, ma che fu da capo circoscritto nelle scuole posteriori degli Epicurei e degli Stoici. Nè la filosofia greca ne uscì, anzi si spense con esso, consegnandolo variamente risoluto alla cristiana; giacchè se coi neoplatonici prese volo più largo, lo fece librata sulle ali del pensiero orientale.

Così da Socrate in poi la filosofia greca si rinchiuse in sè medesima, abbandonò via via, la società,

e se ne appartò, applicandosi solitaria all' appuramento del concetto del bene morale e al perfezionamento dell' individuo; indirizzo che il cristianesimo seguì da principio, non credendo, in quella profonda corruzione del mondo romano, potersi applicare ad altro, nè da altro poter venire il rinnovamento sociale. Socrate stesso due volte fu richiesto d' un' azione pubblica dalla città sua natìa; l' una rifiutò di obbedire, perchè ingiusto il comando — e gli oligarchi imperavano, — l' altra si contrappose solo alla volontà popolare, perchè ingiusta anch' essa, — e la democrazia dominava. Parecchie istituzioni della sua patria censurò apertamente; e agli uomini di Stato del suo tempo negò che avessero vera scienza politica. Platone, affatto remoto dalla vita pubblica, e trovatore dell' ideale di una città nuova, seguì il suo esempio: e quantunque Aristotele col suo senno pratico non si lasciasse illudere dalle fantasie troppo brillanti del suo maestro, non prese maggiore parte al governo, nè censurò meno aspramente le magagne della democrazia contemporenea. Pure a Socrate, a Platone, ad Aristotele la convivenza sociale pareva ancora un carattere esenziale dell' uomo, e non perchè della società si potesse fare a meno, ma perchè la società che gli attorniava, pareva lor difettosa, se ne tenevano lontani; invece, il culmine della sapienza pratica stoica, epicurea e scettica fu di non avere nessun bisogno nè di patria nè di amici, anzi neanche persino di Dei; e mentre a' filosofi anteriori pareva il più alto fine della vita un' attività

virtuosa dell' animo e dell' intelletto, agli stoici l' apatia, agli Epicurei l' indifferenza, agli scettici l' atarassia o calma dell' animo parve la perfezione dell' uomo.

E la società, inimicata, inimicò; disprezzata, disprezzò; a Socrate rispose col porgergli la cicuta; e gli uomini di Stato e le plebi tennero i filosofi in conto di gente vaniloqua ed oziosa.

Oh perchè? La realtà greca non bastava più al pensiero speculativo e pratico greco: questo cercava in sè medesimo forza sufficiente a trasformare quella. Tutte quante le particolarità della città e della religione greca repugnavano: quella non soddisfaceva i bisogni intellettivi e morali della mente, più che questa non soddisfacesse i bisogni religiosi dello spirito umano. L' uomo voleva essere riconosciuto come uomo, e Dio come Dio; non rimanere avviluppato e noscoso quello sotto gli accidenti delle leggi civili, questo sotto le forme della teologia popolare. La natura umana, elevata dalla speculazione greca, si faceva già incontro al Cristianesimo.

Queste adunque sono le due relazioni che corrono tra la società e la filosofia. Poichè è assoluto l' oggetto ch' essa studia, ci ha ad essere un assoluto oggetto, che tutti i cittadini vogliano, deve già una legge civile, un organismo libero esistere; ma questa libertà alla filosofia non basta, e appena nata, se ne serve per condurre a mano a mano la società umana a quell' ideale di ordine e di compita attuazione del concetto dell' uomo, che alla mente

del filosofo splende. Nè il pensiero speculativo, in progresso sempre, posa mai: ogni parte dell' organismo sociale dev' essere intesa e ordinata a norma di ragione: qualunque traccia di sè il passato lasci, di qualunque venerazione il simulacro del passato si circondi, la filosofia non posa, che non lo abbia o distrutto o saputo da esso, perchè sia stato nel passato, perchè pretenda di dover essere nell' avvenire.

Ora, chi persuaso di questa duplice relazione della filosofia colla società civile, non vorrebbe aspettarne ed augurarle migliori destini, che non ne ha avuti sin oggi tra noi, ora che la idea d' Italia è diventata coscienza di ogni Italiano e v' opera effetti i quali annunciano prossima la restaurazione di questa antica patria, così duramente e lungamente punita della perenne sua gloria e della sua passata potenza dalla vendetta dei forestieri e dall' incuria de' suoi figliuoli, colla schiavitù del corpo e la servitù del pensiero? Di fatti, prima d' ora la coscienza italiana non aveva altra attitudine alla filosofia, se non quella che gli veniva inizialmente e virtualmente dal Cristianesimo. Giacchè l' idea cristiana dell' uomo, superiore a quella antica del cittadino, dà per sè stessa alla coscienza umana un' elevatezza morale maggiore, che la libertà antica non le desse; perchè il cristiano riconosce in sè un valore assoluto come uomo, non come Greco o Romano. Di dove è derivato, che filosofi in Italia ce n' è stati, che s' è sentita tra noi l' eco di ogni fi-

losofia nata presso altre nazioni d' Europa, anzi — tanto è qui vigorosa la pianta dell' uomo — ai moti speculativi è stata a volte data la spinta di qui, spinta soppressa o non avvertita tra noi, ma sentita o seguita oltremonti.

Ma mi si dica perchè i nostri pensatori lasciarono o trovarono sorda la società, che gli aveva visti sorgere, mi si dica? Campanella ebbe a dimora la carcere, Bruno e Vanini ebbero per letto il rogo, Galileo fu costretto a disdire il vero, Pagano morì sul patibolo, Filangieri non ne fu salvo che dalla morte immatura, Vico visse ignorato e povero, Romagnosi stentò il pane, Gioberti esulò. E perchè altri, il cui pensiero s' accordava pure con quello dell' autorità religiosa, o ci abbandonarono, o rimasti tra noi, fecero poco o nessun frutto? Tomaso d' Aquino e Bonaventura da Bagnorea professarono a Parigi; il Fardella cedette il suo posto nella storia a Malebranche; il Rosmini fu calunniato e franteso. Qual popolo ha a registrare di più gran nomi? Ma quale storia mostra maggiore sproporzione tra la semenza sparsa e il frutto raccolto? Tra la falce e la mano un nume pareva si mettesse.

E si metteva di fatti, quando l' autorità religiosa, quando la civile. Ora, il principio d' autorità turberebbe il processo del pensiero speculativo, anche quando non l' arrestasse o allentasse; giacchè introdurrebbe sempre nell' organismo della scienza quella stessa dualità e contrasto, che il principio morboso introduce nell' organismo corporeo. Cosicchè

la società, che avea vigore di procreare tanti e tali uomini, era costituita in maniera che in essa vigeva anche un potere sufficiente a distruggerli o annullarli.

Nè basta. Come mai un popolo, scisso in sè medesimo e senza coscienza di sè, un popolo che non aveva agio nè modo di rappresentare liberamente nel suo organismo politico quel complesso di forze e di capacità che gli si agitavano in grembo, avrebbe potuto essere istrumento adatto ad uno sviluppo filosofico, comparabile a quelli che in diversi tempi hanno avuto luogo in Grecia, Francia, Inghilterra e Germania? Un pensiero filosofico, che si produca spontaneamente e si sviluppi organicamente, esprime nella maniera più pura e più netta lo spirito d'un popolo a quel grado di coltura e di civiltà al quale è pervenuto. Bisogna che questo spirito sia raccolto in sè medesimo, raggruppato, inteso con sè, perchè abbia abilità di esprimersi e formolarsi. Il pensiero greco ed il germanico hanno principiata la lor propria vita speculativa, quando l'aggressione d'un nemico esterno e comune ha dato a que' popoli piena coscienza di sè; il Francese e l'Inglese hanno avuto a culla due nazioni, l'una arrivata al maggior grado di unità e potenza, e nel cui seno già s'agitavano i primi semi della rinnovazione avvenire, l'altra, libera sempre e che s'apparecchiava a volere o era riuscita ad ottenere libertà maggiore. Lo spirito umano quando cerca l'oggetto del pensiero filosofico, stanco, sto per

dire, di alloggiare fuori di sè, si posa in sè medesimo, vuole essere a casa sua; come potrebbe trovar agio e modo di palesarsi questo volere in un popolo che nessuna casa potesse chiamare sua?

È, dunque, da sperare, che la nuova luce che comincia a sorgere, deva anche scovrire maggiormente il campo della filosofia, e questa riprendere forza e vigore, e rioperando sulla società stessa, in mezzo alla quale vive, aumentarne il moto ed il progresso. Si deve sperare? Non dubito che fondamento di sperare ci sia; non dubito che il fatto che io annuncio, nelle nuove condizioni politiche deva accadere; ma le grida e le beffe che d'ogni parte assediano la più sublime delle scienze, appunto perchè è la più sublime, persuadono molti che questo si deva piuttosto sperare che prevedere; anzi persino a taluni parrà che sì deva prevedere che non accadrà.

Con costoro io non avrei modo di ragionare qui; giacchè il mio discorso non potrebbe essere che sommario, e tale che nè gli altri per esso abbandonerebbero pregiudizii radicati, nè io stesso mi potrei illudere un momento solo di avere indotto persuasioni nuove. In questa mia impotenza mi conforta il pensiero, che nel petto della più parte di voi, ancora ricordevoli e nudriti di studii universitarii, questo sprezzo o paura della filosofia non potrebbe allignare. Giacchè a quale delle scienze particolari avreste potuto porre amore, su quale educare il vostro intelletto che non vi avesse

data speranza e presentimento di una dottrina superiore, come quella che credete dover raccogliere dalla filosofia? Come mai vi sarebbe potuto entrare nell' animo, che a quelle quistioni che da ogni applicazione della ragione vostra agli oggetti delle altre scienze, sorgevano, dovesse la ragione stessa dichiararsi impotente? E il ragionamento, dopo avere sparsa cotanta luce sopra ogni cosa, rimanere al buio di sè medesimo, della sua natura, della sua origine e del suo processo? Questa disperazione non può scaturire che tardi, da una cognizione incompiuta, da una esperienza inesatta della varietà de' sistemi filosofici e della storia della filosofia. Guai a quell' animo giovenile che alle più alte ansietà dell' animo e della mente rispondesse, per forza dell' indole propria, con un sogghigno.

Tutte le scienze particolari, quanto più voi n' andavate compiendo lo studio, tanto più v' hanno chiesta una scienza superiore che cerchi i loro fondamenti e colmi le loro lacune. Ciascheduna di loro tanto più progredisce e avanza, quanto più si circoscrive e si rinchiude nel giro dei fatti, di cui deve dar conto, e v' applica quelle idee che s' appropriano al suo soggetto: perciò quanto più progrediscono, di tanta più luce invadono una parte del campo dell' universo, e tanto più buio lasciano il tutto stesso nell' unità sua, del quale, mentalmente diviso e segregato, illustrano le varie membra. Questo tutto, che è egli, in cui ciascheduno di noi vive e non s' annulla, che avviluppa ciascuno di noi

e nessun di noi assorbe? Le matematiche non v' hanno dimandato che dimostraste la realità dello spazio e la legittimità de' lor postulati fondamentali? La filologia a cui avete attinta la delicata cognizione delle sfumature di ogni espressione, mediante la quale avete avuto agio di ricrearvi lo spirito alle fonti vive dell' antichità classica, non ha voluto sapere, che cosa egli sia cotesto instrumento mirabile ch' essa studia nelle sue varietà, e che è di tanta finezza, che non ci è sospiro dell' animo abbastanza leggiero, che non si possa scolpire, tempesta di passioni abbastanza violenta che non si possa disegnare con esso? Questo istrumento di cui ci sentiamo divenire i padroni, appena ci nasce vivamente l' idea e il bisogno d' adoperarlo, nel quale viviamo, e ci muoviamo liberamente, e trattiamo non colle mani o con altri organi, ma collo spirito stesso? [1] Il linguaggio, in somma, che è egli, come nacque, si formò, si variò tra gli uomini? Le scienze fisiche non v' hanno detto, che le loro spiegazioni de' fenomeni singoli sono espressioni di fenomeni più generali, che aspettano una generalizzazione ulteriore; e non parranno definitive alla mente umana, insino a che una scienza superiore non avrà detto, che cosa e come la materia sia, e perchè ci sia? E le scienze fisiologiche non v' hanno accerchiato di maggiori dubbii, ed affacciato maggiori questioni? Non avete visto come ad esse il concetto di vita scappa, quantunque sia

[1] Schelling.

quello sul quale si fondano, e che tutte le teoriche de' fisiologi, per quanto paia loro di approssimarvisi, ne restano sempre ad una enorme distanza? Quella varietà infinita di sviluppi, di organismi, di colori, di forme, non v' ha chiesta una ragione sufficiente, una legge salda e suprema? E come e perchè la vita, dove non ha coscienza di sè, e non ha effetto morale; dove non serve che a distruggere sè medesima e a rifarsi da capo, senza lasciare di sè maggiore traccia di quella che lasci un bambino de' suoi castelli di carte, de' quali a lui non premono che le carte sole, perchè gli danno modo di continuare il gioco? — Dove non ha effetto morale, dite: adunque, in voi medesimi dove l'ha, vi par facilmente comprensibile? In voi medesimi voi l' intendete? Perchè, forse, la coscienza vostra si sente libera ed ha in sè un' invitta opinione della persistenza propria e di un assoluto valore, per questo a voi pare d' intendere la vita in voi? Ma l' uomo stesso, come c' è egli, come c' è un essere che ha coscienza di sè? È la stessa forza bruta, che era sasso e belva, quella che s' è affaticata attraverso tutti i gradi dell' essere per giungere a conoscersi nell' uomo? Di dove le sarebbe potuto nascere questo bisogno, se non dalla preveggenza di dovere acquistar coscienza di sè in seguito di tutti i travasamenti dell' essere, e come avrebbe potuto prevedere ciò, senza già averlo? Oltrechè l' uomo ha egli coscienza in sè de' trapassi antecedenti dell' essere, o non piuttosto e solo di sè

medesimo? — Ma l' uomo, vi sarete risposto, non ha coscienza che di sè, perchè ha rotto il suo legame colla natura, non le è più soggetto, è libero, e colla sua libertà crea un mondo morale, troppo al naturale superiore. Davvero? Dove è egli maggiore l' ordine, dove maggiori le prove d' intelligenza, nella natura o nella società fatta da noi? A questo fine sarebbe stato libero l' uomo, per rendersi difforme col vizio e coll' ingiustizia? Ma è poi libero? O la libertà non è piuttosto un' illusione della coscienza sua? Questo turbinìo di cose che noi chiamiamo movimento sociale e storia, lascia luogo all' uomo di adoperarla? E se di sì, perchè l' ha usata a fare ingiuria o patirla? E se questo mondo sociale è frutto della libertà nostra, può essere esso dirizzato a bene coll' uso e l' organismo della libertà umana? Se di sì, quale avviamento bisogna prendere? E alla fine d' ogni nostra fatica, si può sperare una società ordinata a norma di ragione e di amore? Ma, se anche si potesse sperare, come avrebbe egli l' uomo un valore assoluto in qualità d' individuo, se il frutto dell' opera umana non può essere raccolto che alla fine de' secoli; e d' altra parte, se si dovesse disperarne, perchè c' esiste egli l' uomo, perchè c' esiste qualcosa, perchè non c' è nulla?

Ma qui io mi fermo; giacchè mi sento la coscienza rimordere e come gridarmi, che quanto più allargo i confini e magnifico i quesiti della scienza che devo professare davanti a voi, tanto più aumenta

agli occhi vostri e si fa enorme la sproporzione tra quello che vi si deve e chi ve lo deve insegnare. Come, voi direte, sotto a tal pondo di dubbii e avanti a tale larghezza di speculazioni non gli è cascato l'animo, a lui? Vero; se avessi dovuto proporzionare la scienza al professore, vi avrei dovuto più volentieri discorrere de' limiti della mente umana, della necessità di fidare in altrui, e della saviezza discreta e lodevole che consiglia a restringere una scienza così smisurata in poche e brevi discussioni intorno alla origine delle idee, alla classificazione delle facoltà dell'animo umano ed alle regole del sillogismo. Ma a me par meglio che vi paia da meno io, che non una scienza che è stata e dev'essere all'umanità quello che la colonna di fuoco agli Ebrei nel deserto. Se alcuno di voi avrà più lena di me, mi preceda e mi mostri la via; se, per un caso, qualcuno di voi volesse aiuto da me, a me dorrebbe di potergliene dare ben poco; ma gli direi: Animo, animo; camminiamo insieme. Nessuna paura ci faccia nascondere nessuna verità. La meta è lontana, ma è degna dell'uomo. Il pensiero è per sè vita; e la libertà non ha pregio, se non perchè il pensiero muore senz'essa.

Queste parole dico a voi, giovani, a quelli di voi, che avranno la bontà e la voglia di seguire il mio corso. Ma non potrei discendere da questa cattedra, senza dirigere di ben altre parole a voi, Rettore magnifico, e agl'illustri professori, de' quali ho l'onore di chiamarmi collega. Alla più parte di

voi io ho obbligo di riconoscenza, prima ancora che voi conosceste me ed io voi: giacchè, me profugo, e da un governo amico a quello che qui reggeva, cacciato a mano a mano dalle falde del Vesuvio a quelle delle Alpi, voi mi chiedeste — e non una volta sola — professore di filosofia in questa Università della quale voi siete tanta, e così piena ed esuberante illustrazione. Questa vostra benevolenza mi conforta e mi turba: giacchè come rispondere a tanta vostra aspettativa, e come non essere soddisfatto di averla destata di sè? Vogliate almeno farmi questa testimonianza, che io non ho con nessun' arte procurato di rendere l' opinione altrui su di me molto più favorevole che non sia la mia stessa; e la mia, v' assicuro, è ben lontana dal ritenere legittima e fondata la vostra.

Pure, in così poco fondamento, che io trovo in me, d' essere eletto a posto di tanto rilievo ed onore, un' altra consolazione mi resta; ed è che quanto meno lo devo al mio merito, tanta più gratitudine m' ha a crescere nell' animo verso chi ha fatto scelta di me. Ora, la gratitudine è il più dolce e prezioso degli affetti, quando si deve esercitarla verso persone degne di rispetto e d' amore, non meno di quello che sia il più crudele de' tormenti, quando il dovere di sentirla combatte coi più giusti raziocinii della mente e i più ardenti desideri del cuore. Ora, chi in ciò più fortunato di noi, aggiunti quest' anno al vostro numero? Voi, l' amore della patria vostra costringeva a servirla chiamati da un

governo, di cui la patria vostra stessa disdegna le ragioni e il nome; esigeva da voi un sagrificio che essa stessa vi rendeva più duro. E noi da chi? Non forse da un re, che tutti prediligerebbero come amico, se tutti non amassero come padre e rispettassero come sovrano? Da un re, che ci rende alla patria, rendendo la patrìa a noi, e ci abilita a servirla con dignità di uomini liberi e italiani? Da un re, la cui lealtà di animo eguaglia la costanza, e questa è tanta, che non gli parrà d'aver principiato la redenzione nostra, se non quando l'abbia compita? E con lui, da tante illustri ed egregie persone che lo circondano, a cui le redini del governo sono state affidate dalla fiducia insieme del sovrano e del popolo, e che non occupano i posti più alti nella lor patria, se non dopo avere lungamente patito, temuto e combattuto per essa?

SUNTO

DELLE

LEZIONI DI LOGICA

[1860]

A' MIEI UDITORI

Dedico a voi questo sunto di logica, perchè voi me l'avete chiesto, o perchè, se a voi non fosse parso altrimenti, avrei preferito di darvelo manoscritto. Voi vedete che questa dedica ha una ragione più semplice e vera di quella che le dediche sogliono avere: giacchè quando l'autore vuol pur dirigere il suo libro a qualcheduno, a chi può questo essere diretto meglio se non a coloro per cui uso e a cui richiesta è stampato? Nè alla mia dedica le altre solite ragioui mancano: anzi le ha del pari con tutte le altre, con questo divario però, che le ha molto più fondate e sincere. Voi sapete che l'autore suol dire d'aver egli una grande ammirazione e un grande amore per le persone a cui indirizza il libro suo. Ora, a me non manca nè l'una nè l'altra per voi. Giacchè, difatti, io ho ammirato che una disciplina dura, arida, difficile, alla quale la legge vi esenta dall'attendere, voi siate venuti ad impararla da me, affatto nuovo tra voi,

con una premura ed una frequenza, superiore di certo alla mia aspettazione ed alle mie speranze. Voi avete corretta, adunque, colla buona disposizione dell' animo, la difettosa disposizione della legge. Voi avete provato che voi non istimate la dottrina, solo in quanto vi deva essere mezzo ed istrumento di lucro e di profitto: ma in quanto, di per sè sola, è perfezione dell' animo e della mente, cognizione delle cose e dell' uomo, nobilitazione della vita. Ci ha, dunque, nell' animo vostro un amore che s' appunta nel vero e nel sapere per sè medesimo, un amore spirituale e sacro, puro e intenso della scienza, la quale voi vi siete mostrati persuasi che deva essere il decoro dello spirito vostro. E cosa ci ha egli di più amabile di quest' amor vostro? E come avrei io potuto non sentire affetto verso di voi per cagione di questo vostro affetto alla scienza che io vi dovevo insegnare? E sentivo bene che la scienza v' attirava, non io; giacchè me non conoscevate.

E perchè di tutta la filosofia, di una scienza, così larga nel suo giro, così profonda ne' suoi quesiti, così agitata nella sua storia, segno d' amore e di odio, di disprezzo e d' ammirazione, di vilipendii senza fine e di ossequio senza misura, di una scienza che vi attirava verso di lei, perchè cerca e commuove tutte le fibre dell' animo vostro, e v' allarga la mente, e vi lascia penetrare, non senza una certa trepidazione ed orrore, nelle buie caverne dello spirito umano; e di ogni sentimento che vi trova,

di ogni prodotto che n' esce, vi obbliga a chiedervi l' origine, la verità ed il processo, perchè d' una scienza, dico, di tanta mole e di così generali pretensioni, non vi si diminuisse il concetto, o per meglio dire, perchè quel vago presentimento che avevate del suo essere, vi si volgesse in una convinzione chiara e fondata, voi sapete di che maniera, per queste cagioni, io ho preluso al mio corso.

Ci siamo da prima chiariti sul posto che la filosofia tiene, per la natura stessa del suo problema, nell' enciclopedia delle scienze: e mostrata la realità del suo oggetto e la necessità del suo metodo; s' è visto come essa riproduca nel suo processo ideale il processo reale delle cose; e come a un tal grado di questo e di quello scaturisce ciascheduno de' problemi che s' implicano nel primario, e diventa causa della formazione in un tutto da sè di ciascheduna delle scienze che si comprendono nel giro della filosofia. E ciascheduna, da capo, di queste scienze, stante il grado di sviluppo che arguisce così nella mente di chi si propone il problema, come nella realità circa cui il problema è proposto, diventa l' occasione e il fondamento di altre scienze particolari e speciali, che, staccandosi dalla filosofia, staccano del pari l' oggetto del loro studio dal processo reale, in cui ha esistenza e ragione, e cercano d' investigarne e d' intenderne le particolari fattezze ed attitudini; e queste scienze, rioperando poi, alla lor volta, sulla filosofia stessa, l' ajutano

a verificare di nuovo, ritrovare e ricomporre il processo ideale della scienza e reale dell' universo nella totalità loro. Così siamo andati determinando a priori e a sommi tratti i caratteri, la via ed il campo di ciascheduna così delle scienze, che propriamente appartengono alla filosofia, come di quelle che non le appartengono; e abbiamo procurato di concepire in una unità sola organica ed ordinata tutta la varietà del sapere umano. Nè, di ciò soddisfatti, abbiamo cercato d' intendere, come e perchè tutto il sapere sia soggetto al principio dello sviluppo nel tempo e così diventi *storia*, il cui concetto abbiamo visto non potersi dare, senza che si pensi una variazione successiva in qualcosa d' unico. E tutta questa storia abbiamo visto riverberarsi nel foco della storia stessa della filosofia, o del pensiero, ch' è il fiore e il fastigio dell' attività umana: cosicchè in quella tutto un periodo di questa è sommato e raccolto nella sua idea. E così abbiamo accennata l' unità della storia, che consiste nella creazione del mondo morale o nell' attuazione, che vogliam dire, temporanea e progressiva della potenza morale dell' uomo; la quale è riflessa nella storia del pensier suo, o ricalcata, per dire lo stesso in altro modo, idealmente nella storia della filosofia. E da questa a mano mano si separano e prendono vita propria da sè le storie delle varie attività umane, morali ed intellettuali, — fatti o scienze — a misura che il loro oggetto vien concepito come uno, e la serie de' fenomeni e de' pen-

sieri che vi si riferiscono, come continua e connessa.

Di questa parte del mio corso non ho modo nè tempo per ora di darvi un ricordo per le stampe: nè è forse quella, di cui più vi bisogna che i concetti vi siano delineati e fissati nella mente. A me è bastato, con questa introduzione, di premunirvi contro l' errore, che quella poca parte di scienza filosofica che avremmo potuto trattare nell' anno, esaurisca il demanio della filosofia, e di suscitare nell' animo vostro un altissimo e proporzionato concetto della mente umana, alla quale basterebbe, per il suo decoro, che potesse, avanti all' universo, rizzarsi così fieramente, e dimandargli così risolutamente il *perchè* suo, quando anche cotesto *perchè* non riescisse a trovarlo. E niente, v' aggiungeva, ci mostra che non vi deva riuscire: gli errori, i traviamenti, i dissensi non provano, se non che anche cotesto larghissimo campo dell' intelletto vuol essere coltivato *in sudore vultus nostri*. E bene sta; il lavoro è il suggello della dignità nostra. Iddio ha consegnato il mondo *disputationibus hominum*. E bene sta; niente arguisce sinora che sia stato consegnato male. Il mondo ci è stato fatto, e noi vi ci troviamo: il segreto del mondo fisico e del mondo morale affatica e rifinisce una generazione dopo l' altra: ma una dopo l' altra alza sempre più un lembo del velo, ed il pensiero umano, ardente, infaticabile, ostinato, comunque s' applichi e da qualunque parte s' affacci al mistero, non s' ar-

resta, non si arrende, non si spaura; e quando cade, ha un' invitta coscienza di potersi e doversi rialzare, e più fiducioso di prima, si ridirizza in piè.

Provedendo, però, al vostro meglio, v' ho segnato un piccolo luogo in questa carta della scienza filosofica, e v' ho detto: giovani, conviene che per ora facciate dimora costà; perchè quantunque a quest' ora, dovreste averne già cognizione, io son sicuro che non v' è ancora stato fatto esplorare. E v' ho molto ben chiariti i confini del luogo nel quale andavamo a stare, non perchè io non sapessi che erano stati rimossi, ma perchè credevo bene che fossero rimessi a posto. Vi ho, di fatti, nuovamente fissati i confini della Logica, che era appunto questo luogo prescelto, dove si trovavano ab antico; e ve gli ho fissati così, senz' accennarvi punto, nè *da chi*, nè *come* nè *quando* nè *se* fossero stati trasposti mai.

Il che ho fatto per due ragioni: prima perchè non si sarebbe potuto, senza fornirvi prima una cognizione più che sommaria, dell' ultimo movimento speculativo germanico, e poi perchè io credo che non vi sia niente di più deleterio per la mente dello scolare che l' erudizione importuna e farraginosa del professore. Ora, quand' egli accade che l' erudizione del professore meriti questi due brutti aggettivi? Quando, — e se ne volete un esempio leggete le due prime lezioni del corso del Galluppi, — le opinioni varie su un tale e tal altro oggetto sono staccate dalla serie de' concetti che è servita loro di fondamento e di cagione, e presen-

tate sole di per sè, come una sequela di nomi e di giudizii, allo scolare, che n'è indotto a supporre che la città della scienza sia una Babilonia. Da questa erudizione io mi astengo, voi lo sapete, al possibile: e le opinioni altrui non ve le cito, se non quando devano servire di scala e gradini ad esporre la mia. Nè da' maestri sempre, nè da' legislatori si fa, mi pare, giusta considerazione del fine a cui deva principalmente essere diretta l'istruzione universitaria: che è quello di sviluppare nel giovine la maggior capacità possibile di pensare da sè su un dato oggetto — e nelle discipline filosofiche, di pensare in genere — piuttosto che non quello d'ingombrargli la mente con un mucchio di cognizioni sgranate, di osservazioni sconnesse, di dottrine scompagnate, che ciascheduno potrebbe poi acquistare o conoscere di per sè.

E pure, la Logica che avrebbe dovuto essere l'istrumento più acconcio e più utile a sviluppare in genere la forza ed il vigore della mente, era stata ridotta in Francia e in Italia da un gran pezzo in qua, in condizioni appunto contrarie a quella che la sua natura ed il suo uso avrebbero richiesto. Dalla Logica di Porto Reale in poi, s'era andato sempre più ricusando alla Logica il carattere di scienza; s'era andato restringendo e raggrinzando tutta quella sua parte che concerneva l'analisi stessa del pensiero, e rimpinzandola, a fine di riempire il vuoto e di portare il libro alle debite proporzioni, sia di precetti razionali dommatica-

mente affermati, e non più dedotti come presso gli antichi, dallo studio stesso dell' atto discorsivo in genere, sia, in molta maggior parte, di precetti affatto empirici, slegati, e in gran parte insulsi, concernenti ogni parte dello scibile. In questa condizione la Logica si può veder ridotta nelle instituzioni del Genovesi, per non nominare che i morti e non essere punzecchiato da' vivi.

Discesa la Logica dal suo seggio e smarrito in essa il carattere di scienza, s' è andata in pari tempo cercando fuori del suo grembo una scienza che all' arte del ragioniere servisse di ragione. Ora, il pensiero, che nel senso in cui diremo più innanzi è l' oggetto vero della Logica, implica un soggetto che pensa. Le leggi che doveva, dunque, seguire il pensiero, bisognava, è parso, che avessero fondamento nella natura e nella facoltà appunto del soggetto pensante. Di dove era proceduto, che una buona parte della Psicologia si fosse introdotta nella Logica: tanto più che la questione del criterio del vero, inserita nella Logica degli accademici e dagli stoici, frantesa poi dai logici moderni, implicava lo studio delle facoltà umane, ciascheduna, nel suo giro e secondo la sua natura, criterio materiale del vero. Da questa invasione della Psicologia nella Logica era risultato, che la Logica aveva perso ogni essere suo proprio: e non vi si faceva che rifriggere in una sua parte che chiamavano pura o altrimenti, le cose già fritte nell' altra, che chiamavano mista, materiale o con altri nomi. Di questo

disorganismo della scienza voi potete avere un esempio — per citarvi un nome noto, giacchè a me non importa nulla di provarvi che io conosca di molti altri nomi strani e più o meno nuovi per voi — nelle *Lezioni* e negli *Elementi* del Galluppi, il quale però ha inteso molto meglio e molto più de' suoi contemporanei italiani e francesi il valore della logica pura.

Ma l' averlo inteso meglio e più è dipeso — giacchè bisogna esser giusti — dall' avere egli avuta cognizione del movimento speculativo cominciato in Germania da Emmanuele Kant. Questi ha davvero sollevato la logica dalla bassezza in cui era caduta, per le varie cagioni accennate. La distinzione fondamentale nella sua filosofia della *forma* e della *materia* della cognizione è stata cagione, che egli potesse riconcepire nella sua purezza la Logica come scienza della *forma* del pensiero, forma perenne e stabile, prescindendo dalla *materia* sua, da quel tanto, cioè di momentaneo e di variabile che forma il contenuto vario de' pensieri.

Ma il Kant è stato anche il primo — e in questo il Galluppi non l' ha seguito — a purgare la Logica d' una scoria grammaticale che gli s' era appiccicata ab antico; giacchè Aristotele stesso, se negli Analitici concepisce il pensiero puramente e non lo confonde colla sua espressione nel linguaggio, non si può dire che meriti la stessa lode nelle *Categorie* e nel *De interpretatione*. Di certo, il linguaggio esprime il pensiero, ma l' esprime non nelle sole

articolazioni come lo studia la Logica, ma, son per dire, con tutta la sua polpa; ed è un prodotto non della mera e schietta attività mentale, ma di tutto l' animo umano, vivo e concreto, nella ricchezza feconda della realtà sua. L' attingere da' caratteri dell' espressione i caratteri del concetto è stata, quindi, una delle cagioni principali per le quali la Logica degli scolastici s' è sopraccaricata di distinzioni vane e di forme tecniche; le quali l' hanno fatta cadere in quel discredito, che è stato il motivo della reazione cominciata a moverlesi contro dalla Logica di Porto Reale, principio essa stessa di una nuova degenerazione, alla quale Emmanuele Kant, come dicevamo, ha dato definitivamente sosta. Nè sarebbe facile a giudicare, a quale delle due scienze, la Grammatica o la Logica, la loro confusione reciproca abbia prodotto maggior danno.

Se non che il Kant, per una delle sue teoriche fondamentali, è stato egli stesso cagione che la Logica tra le mani del filosofo, che chiuse il movimento iniziato da lui, voglio dire di Giorgio Hegel, subisse una trasformazione di molto maggior rilievo e larghezza che non erano quelle a cui era andato soggetto sin allora. Poichè la metafisica antica, secondo il Kant, aveva questo peccato radicale, di applicare al mondo esterno delle nozioni che non avevano valore che per il pensiero solo; poichè fuori di queste nozioni rimaneva bensì qualcosa, ma qualcosa di compitamente buio ed incognito, che il Fichte sopprimeva; poichè queste nozioni del pensiero erano le

forme sue stesse che esso imponeva alla realità; poichè la Logica, infine, è la scienza di queste forme, dove rimaneva egli un fondamento di distinzione tra la Logica e la Metafisica? E' bisognava partire dal pensiero puro, identico in questa sua indeterminazione coll'*essere;* e con un metodo, cavato dallo stesso moto del pensiero e che lo riproducesse, sviluppare l'una dietro l'altra le determinazioni sue, i suoi momenti logici, forme a un tempo del pensiero e dell'essere. La Logica, in questo modo, tornava la primaria delle scienze speculative, avente tutta la sua ragione in sè, e deducente dal pensiero stesso la forma e la materia astratta della cognizione. Questo è il concetto dell'Hegel.

Io intendo nell'anno prossimo di darvi una esposizione compiuta di tutto il movimento filosofico germanico dal Kant all'Hegel, movimento, che non è passato senza lasciare immensa traccia e durevole di sè nella coscienza e nella scienza umana. L'Italia deve conoscerlo; giacchè la sua vita non potrà aver valore rispetto alla scienza, se non parte dal punto a cui la vita del pensiero umano è già arrivata; ma l'Italia deve salvare, avanti a questa filosofia, la libertà del suo giudizio, senza la quale, d'altra parte, non ci ha in un paese una propria vita speculativa. Per ora, a me basta di accennarvi perchè io non mi sia lasciato sedurre da quella magnifica apparenza che l'accettazione del concetto Hegeliano avrebbe data alla scienza che io vi dovevo professare. Ed ho questa fortuna che, nel mio parere, vi

posso spiegare e persuadere le mie ragioni, senza entrare ne' penetrali del suo sistema, e partendo da affermazioni che il mio avversario stesso m' avrebbe ad acconsentire.

Si ammetta pure che dalla ragione stessa e mediante essa medesima si possa cavare tutta la serie delle determinazioni logiche; e che queste sieno determinazioni comuni dell' essere, così ideale come reale, presupposte, in quanto astratte, da quelle che competeranno alla ragione stessa nel regno della natura e dello spirito; il che, in siffatto sistema, vuol dire, da quelle che le competeranno, quando la ragione, uscita dal pensiero astratto, diventi natura e spirito. Noi diciamo che un siffatto problema, sciolto o no, non è quello però della Logica nè punto nè poco: e quando alla scienza che lo risolva, si voglia dare questo nome, e' si dovrà svestirne il significato del valore che ha avuto sin oggi; e scegliere una denominazione nova per una scienza che si proponga di risolvere il problema davvero Logico. Ora, un simile scambio di nomi, di quanta utilità e rilievo possa essere, io non so vedere.

Ma qual è egli il problema Logico? Si gonfii pure lo spirito umano quanto più si voglia: si faccia identico nella sua origine coll' assoluto e col divino; il certo è, che a questo spirito nostro il SAPERE costa sforzo e fatica, e che sulle cose a noi bisogna pensarci e ripensarci su, prima d' intenderle. La cosa — fuori di noi, se reale, diversa essen-

zialmente da noi, se ideale, — sta da una banda; il pensiero nostro sta dall' altra. Questa opposizione, almeno immediatamente, è innegabile, quando pure s' accordi che la speculazione possa perimerla ed annientarla. Ora, in un tal distacco della cosa dal pensiero, al pensiero non riesce d' acquistare tutta la cognizione della cosa per un atto d' intuito o per una deduzione continua da un intuito primigenio o da una qualunque astrazione ultima. Il pensiero tenta e ritenta, cerca e ritorna a cercare, prova e riprova. La cosa sta lì immobile: il pensiero le si agita intorno per ghermirla e farla sua: il che vuol dire per pensarla tutta e rendersela intima. Il prodotto di questo moto del pensiero intorno all' oggetto è la scienza.

Questo fatto complesso è l' origine di tre problemi:

1° Cosa egli sia il pensiero? Come ci sia? Di dove sia?

2° Cosa è egli il *pensato*: cosa, cioè è dire, è in sè il prodotto mentale di questo moto del pensiero intorno all' oggetto?

3° Come il pensiero riesce a rendersi suo l' oggetto, a pensarlo quale è?

Di questi tre problemi il primo è quello che alcuni filosofi procurano di risolvere nella scienza che chiamano *psicologia*, altri in quella che chiamano *ideologia*, il Kant in quella che chiama *Critica della ragion pura*, il Fichte nella *Scienza della scienza*, l' Hegel nella *Logica oggettiva*. Si tenga

pure per assolutamente sicura una o l'altra delle soluzioni; egli è evidente che nessuno può negare, che ce ne sia state delle altre. Io non dubito che su questo punto la filosofia deva arrivare a certezza: ma sarebbe segno di pazzia l'affermare, che questa certezza l'abbia raggiunta ab antico, o che si possa con sicurezza dire che l'abbia raggiunta oggi.

Ma il secondo problema è di natura diversa. Il *pensato* c'è davanti alla mente: noi non abbiamo che a studiarlo in sè, a riconoscerne le forme e i caratteri, e fissarne con questi le leggi, che sono le sue forme stesse: giacchè la legge non è che la forma considerata in quanto mezzo di riproduzione della cosa che deva avere quella forma stessa. Perciò, la mente umana non ha mai fatto un passo falso nella soluzione di questo problema: ma, sin da che vi s'è applicata con Platone e sopratutto con Aristotele ha scoverto il vero. Il progresso è consistito e consiste ancora nella coordinazione di queste forme o leggi, nella più compiuta loro semplificazione ed intelligenza, nella scoverta di nuove, nella deduzione di tutte. Si è cercato in questa, come nell'altre scienze, di vedere più verità, e di vederle più unite; giacchè il progresso di una scienza consiste materialmente nell'aumento delle nozioni rispetto all'oggetto suo, formalmente nella riduzion di queste nozioni a unità. Ora, questo secondo problema è il problema della Logica pura: ed io spero di poter dire, che, nel senso indicato, io possa aver dato un nuovo lume a questa scienza antica e sicura.

Il terzo problema è stato parecchie volte confuso col secondo: tanto gli è affine. Di fatti, la considerazione del secondo non varrebbe a nulla, se, di per sè, non fosse il primo passo alla soluzione del terzo. In quello noi prescindiamo dalla materia del pensato, dall' oggetto reale che pensiamo, per studiare in sè e per sè il pensato stesso, e scovrire a quali condizioni sia e si possa dir *tale:* in questo, invece *come* e a *quali condizioni* si possa dire, che il pensiero abbia afferrato e trasmutato in sè l' oggetto suo. Col primo problema noi ci domandiamo in somma come e quanto il pensato sia retto: col secondo come e quando il pensato sia vero. Questo secondo è l' oggetto della Logica applicata.

Ma il pensato stesso, come c' è egli? E poichè il pensato, ogni pensato, è un concetto, come c' è egli il concetto? Questo problema rientra nel primo, e trascende la Logica. Hegel lo risolva pure in quella ch' egli chiama Logica, a volte obbiettiva, a volte ontologica, e i suoi scolari, variamente. Alla Logica nostra, — ch' egli, del resto, non rigetta, come certuni si danno ad intendere, i qnali tanto più discorrono dell' Hegel quanto meno l' hanno letto — a questa che Hegel chiama Logica soggettiva, basta che il *concetto* le sia accordato, non le facendo nessuna differenza, se al *concetto* si dia una derivazione ed origine ontologica o psicologica. Nel *concetto* la Logica trova quello che le serve alla deduzione di tutta la serie delle deter-

minazioni logiche. Obbiettano: *ma nel parlare del concetto voi avrete a denotarlo, a descriverlo colle parole* ESSERE, QUANTITÀ, QUALITÀ, RELAZIONE: *e qual'è il significato e l' origine di nozioni che voi assumete così leggermente? Noi partiamo dall' essere astrattissimo, dal pensiero puro, ed arriviamo a cavare il concetto, ritrovando per via le nozioni sulle quali e colle quali si determina a mano a mano, di* QUANTITÀ, QUALITÀ, RELAZIONE, ESSENZA, FINE, ecc. — E noi rispondiamo: se partite davvero di dove credete, ed arrivate dove presumete, sta bene, e noi ce ne congratuliamo. Di queste nozioni che noi assumiamo, noi troviamo la ragione ed il significato nel *concetto* stesso; e non rischiamo, come voi, di fondarle sopra una deduzione che vacilla, e di ammettere all' impazzata, che il significato stesso che queste nozioni hanno nel giro ideale de' concetti, l' abbiano nel giro reale delle cose.

Però, noi, come vedete, vogliamo che il concetto ci si dia per poter incominciare la nostra scienza; e il concetto ne' suoi due caratteri essenziali di 1° unità, 2° contenente una pluralità *organata*. E non trasandate quest' ultima parola; giacchè l' averla negletta è stata cagione della troppa grande usurpazione fatta a volte dalla matematica nelle provincie della Logica, condannata, come vedete, a essere confusa non solo colle scienze dell' oggetto e del soggetto reale (*ontologia* e *psicologia*), le quali cercano il fondamento oggettivo e la derivazione soggettiva del concetto; ma anche con quelle

che, come la grammatica e la matematica, partecipano al suo carattere di scienze formali. Ora, il concetto aritmetico o algebrico è un concetto che non ha un proprio organismo: di cui gli elementi quantitativi possono essere trasposti o scomposti ad arbitrio per cavare dalle varie combinazioni delle cifre e de' segni i varii risultati aritmetici o algebrici. Ma nel concetto logico, di cui il matematico è un'attenuazione della quale la Logica stessa mostra il modo ed il processo, le varie determinazioni che ne sono il contenuto quantitativo, hanno un ordine non solo tra loro, ma si mostrano nel giudizio come scaturigini l'una dall'altra, o tutte da una sola fondamentale. Voi vedete che l'organismo logico ha in astratto e fuori del tempo i due caratteri che l'organismo fisiologico ha in concreto e nel tempo: 1° l'ordine nel simmetrico sviluppo delle determinazioni; e 2° la derivazione di ciascuna di esse da un'altra attuata anteriormente nell'organismo stesso.

Nell'ammettere questa necessità di avere il concetto, astratto, bensì, perchè generale e senza un contenuto particolare, ma pur ricco di tutte le determinazioni formalmente essenziali e necessarie all'essere suo di concetto, noi ci scostiamo dalla veduta, sotto cui il Kant e alcuni suoi seguaci guardarono la Logica formale, quantunque nell'esposizione stessa della scienza si ravvicinassero alla veduta che chiameremo nostra, non perchè trovata, ma perchè accettata da noi. Il *pensiero* e il *pensato*,

— l'atto in genere del soggetto che pensa, e l'oggetto pensato mediante quest'atto — sono così intimi tra di loro, che parecchie lingue denominano il *pensiero* colla stessa parola che vale il *pensato* (ingl. *thought*): ed altre dal participio che corrisponde al nostro *pensato*, formano la parola che equivale a *pensiero* (ted. *gedachte-gedanke*, altro che *das denken*); e noi stessi ci serviamo di *pensiero*, ora nell'uno, ora nell'altro significato. Di più, e'ci ha un punto in cui, metafisicamente, la opposizione dell'oggetto pensato o dell'atto che lo pensa, — quand'anche deva essere fuori della mente nostra, e in un'altra mente che la nostra, — si deve pure perimere, cosicchè il pensiero, come dice Aristotele, non sia più che il pensier del pensiero, l'atto del pensiero e l'oggetto suo identificandosi, e il pensiero, come nella teorica cristiana del Verbo, diventando il pensato stesso e il pensato lo stesso pensiero. Ma, da capo, il pensiero non si presenta così nella Logica. Il pensato e il concetto vi si studia affatto in sè, il giudizio e il ragionamento in loro medesimi e senza nessuna dipendenza dal soggetto che concepisce, giudica o ragiona. Nessun logico mai s'è dato carico di questa prima parte di ogni concetto, giudizio o ragionamento: *Io sono quello che concepisco, giudico o conchiudo che* « Tizio è buono ». Sola la seconda parte, varia e moltiplice « *Tizio è buono* », è quella che come un pensato, oggettivo davanti agli occhi della mia mente, è studiata dal logico ne' suoi caratteri formali e pe-

renni, in qualità di concetto, giudizio o ragionamento, in qualità d'un prodotto, esclusivo o non esclusivo, del pensiero, d'un prodotto, cioè, del pensiero sia vergine, sia maritato coll'oggetto reale o ideale: giacchè la quistione ripeto, del come il prodotto ci sia, è affatto estranea alla Logica. Questa stessa proposizione: *Io son buono*, si volta per il logico in quest'altra: *Il mio io è buono*. Per questo le nozioni psicologiche di cui la Logica si prevale, sono delle più comuni e incontrastate; e non le servono che di preliminari per ispiegarsi; e le tralascerebbe se la Psicologia fosse stata trattata o studiata prima.

La Logica, dunque, non è la scienza delle forme del *pensiero* in quanto questo è un atto del soggetto pensante, ma bensì, in quanto questo atto s'oggettiva e si concreta idealmente in un *pensato* di cui la Logica cerca i caratteri comuni e formali. *Pensiero*, in somma, nella Logica, s'intende come in questa frase comune: *Io ho un pensiero*, dove ha senso di *pensato* o *concetto*. Ora, si badi: la scienza delle forme del pensato diventa però davvero quella delle leggi del *pensiero*, inteso in tutta la proprietà del vocabolo, come atto del soggetto pensante; giacchè questo pensiero ha pure a riprodurre in ogni pensato o concetto, giudizio e ragionamento la forma propria loro, se vuol davvero concepire, giudicare e ragionare. Ma queste forme non sono attinte in logica dalla considerazione del pensiero, in quanto è un puro atto, assoluto in sè o

di chi pensa, ma sibbene da quella del puro pensato, del pensato, cioè, spoglio di ogni determinazione variabile e accidentale. La quistione se le forme del *pensato* puro sieno tutt'uno con quelle del *pensiero* puro, anzi se questo si dia, è, a dirla un'ultima volta, indifferente alla Logica; e si risica di far perdere e questa la sua natura, quando le si diano per oggetto, senz'ulteriore spiegazione, le forme del pensiero puro per sè, come pare che il Kant avrebbe voluto. Il che è tanto vero, che la quistione primaria della Logica formale, intesa a questo modo, diventerebbe appunto quella, per cui la Logica formale si trasforma in speculativa o in metafisica, e sciupa sè medesima. Di fatti, si dimanderebbe: Come il pensiero ha forme e di dove? Che è il problema, in sostanza, della Logica Hegeliana, il quale, quanto a noi, resta escluso, per consenso comune e per la natura della scienza, dalla Logica nostra.

Per conchiudere, noi crediamo, che il problema logico sia: — Cosa ci ha egli di formale nel pensato, sia concetto, sia giudizio, sia ragionamento? Di perenne, cioè dire, di necessario, di universale o di *a priori*, di anteriore ad ogni contenuto determinato e particolare? Posto così questo problema, sarebbe tanto assurdo di pretendere che non vi sia scienza che lo risolva, come di asserire che non sia possibile di moversi da un posto all'altro. Di fatti, è il primo che la filosofia sia riuscito a risolvere; e il solo la cui soluzione sia continuamente progredita sempre.

E con questo restano risolute del pari le obbiezioni che un acutissimo ingegno, Adolfo Trendelenburg, ha fatte contro la Logica formale: le quali stanno bene, contro le vedute prese di questa scienza nella scuola del Kant o dell' Herbert, ma non provano nulla contro la nostra.

Poichè avete voluto, amatissimi giovani, ch' io pubblicassi questo sunto, ho dovuto pure nella prefazione diretta a voi mostrarmi armato; perchè quegli i quali si lasciano accalappiare alle parole e soprattutto alle ultime profferite, dal vederci così nudi di cognizioni storiche come sembriamo in questo sunto e nelle nostre lezioni, non prendessero ardire ad assaltare voi e me, col dire che noi dirizzavamo in piè un cadavere, per non sapere che era stato seppellito di recente. Ve lo ripeto: noi siamo disposti a non trascurare nessun movimento speculativo dell' ingegno umano, ma non ci crediamo, per ora, in debito di abdicare avanti a nessuno.

Io v' ho mostrato, dalla mia cattedra, quale sia l' utilità grandissima che voi vi dobbiate aspettare dalla scienza della Logica, che avrei procurato d' insegnarvi; e come questo interrogare una scienza circa l' utilità sua è tal cosa che umilia l' interrogante e l' interrogato, a me basta avervi risposto a voce con quel frutto che la vostra presenza mi prova. Voi sapete che queste discussioni che nel sunto appajono così magre, io cerco di colorirle ed incarnarle con esempii attinti soprattutto alle scienze

morali e politiche. Ma sapete del pari, come, terminata la teorica del concetto, io poco meno che disperavo di averla lasciata ferma e chiara nella vostra mente. Di fatti, il tirocinio universitario, per una strana serie di casi e di cause, è oramai ridotto alla sua parte meno profittevole ed efficace, la lezione recitata o improvvisata dal professore; e sono andate in disuso tutte quelle altre pratiche adoperate da' nostri buoni antichi, e così acconcie a chiarire il maestro su' difetti del suo insegnamento e sul progresso de' suoi scolari; così adatte a sviluppare la mente e le facoltà raziocinative di quello e di questi. I nostri padri usavano la *disputa*, la *ripetizione*, la *composizione scritta*, l' *insegnamento mutuo*, la *conversazione* cogli scolari, l' *interrogazione:* ora, non resta di questi varii modi in cui l' azione del professore s' avrebbe a esercitare sullo studente se non quello in cui cotest' azione potrebb' essere, non affatto, certo, ma però meno inadeguatamente surrogata dal libro. Il che è, a parer mio, un danno gravissimo, prodotto in parte dalla difficoltà di trovar professori adatti ad altro che al più facile e al meno rischioso di questi ufficii; in parte dalla folla di scienze di cui si crede necessario di sopraggravare la mente dello studente; e in parte, infine, dall' avere parecchi de' legislatori e degli scrittori sull' istruzione pubblica smarrito il concetto e il fine dell' insegnamento universitario, anzi di ogni insegnamento: che consiste, come ho detto più su e come è bene ripetere, non nel sotterrare la mente

del giovine sotto *una grave mora*, per dirla con Dante, di cognizioni di fatto, empiriche, varie, spesso contradditorie, e scompaginate, ma di suscitarvi la vita, sviluppandovi la maggior vigoria di pensiero. Se si sapesse, che il fine principale, se non unico, dell' insegnamento non è nè può essere, — e quanto più le scienze aumentano ed ingrossano, tanto meno sarà — quello di fornire un massimo di notizie al giovine, ma bensì quello di svegliare in lui un massimo di forza mentale, cosicchè egli se ne possa poi servire, secondo le varie occorrenze e mutazioni della vita, ad acquistare di per sè e facilmente le cognizioni particolari che per un tale o tal altro scopo gli possano bisognare, se, voglio dire, questo si sapesse, noi non avremmo visto nè promulgata nè applaudita una legge, che, staccando la facoltà di Filosofia e belle Lettere da una delle principali università del Regno, taglia, ai giovani che vi accorreranno, ogni speranza di migliorare la general coltura della mente, studiando quelle discipline filologiche e filosofiche che solo si dirigono alla natura umana per sè, e ne rinvigoriscono ed allargano le attitudini, formando, così, la condizione comune d' ogni progresso sociale ed individuale.

Ma l' amore stesso, che ho per voi, mi fa uscire da' limiti del mio discorso. Io vi volevo dire, che per riparare in parte a' difetti delle condizioni attuali dell' insegnamento, voi sapete il mezzo che ho trascelto. In una quarta lezione, aggiunta alle

tre di cui ho obbligo, mi son fatto ad esporvi alcuni scritti de' nostri padri, piccola parte dell' eredità ammucchiata da' secoli per noi, scegliendo i più famosi per rigore di pensiero, per vigore di ragionamento e larghezza di concetto. V' ho detto: — Sta bene, che voi entriate in consorzio sin da ora cogli spiriti più alti ed eletti; e che abituiate il vostro spirito ad un pasto divino. Per questo, ho cominciato dall' esporvi l' Eutifrone di Platone, dialogo, come vi siete accorti, curiosissimo e di sembianze modernissime, in cui c' è presentato un sacerdote, persona dabbene, del resto, che ha pure smarrito ogni idea morale nelle sue concezioni religiose, e s' è formata una coscienza falsa e posticcia; cosicchè, interrogato da Socrate di quello che sia la *pietà*, s' impaccia continuamente, ed è redarguito, perchè trascura ogni elemento morale nel definirla al suo avversario, mostrando da un capo all' altro un' ignoranza non uguagliata che dalla sua prosunzione. Questo esercizio ci dà occasione di verificare le teoriche logiche, che v' avevo esposte; e d' altra parte ci apre ora da una parte, ora dall' altra, le più amene e le più larghe vedute della filosofia, di dove prendiamo e prenderemo occasione a indurre le vostre menti a vagare ed inoltrarsi per le più secrete ed attraenti vie della scienza, speculando sulle origini e le decadenze delle religioni, sulle teoriche dell' arte, sulla varietà e sulla storia de' concetti morali. Se il tempo ci basta, ad uno o più scritti di Platone faremo se-

guire Aristotele: e a questo uno scrittore moderno, amicissimo nostro e compaesano della maggior parte di voi.

Il mio sunto è stato fatto in questo modo. Perchè l'esposizione così sommaria riuscisse più analitica, l'ho divisa come a modo di catechismo, cambiando la *Domanda* e *Risposta* in *Questione* e *Soluzione;* giacchè la *domanda*, nel modo in cui l'ho concepita, è davvero la questione ulteriore, che la mente fa a sè medesima, dopo ottenuta la soluzione d'una quistione precedente. M'è parso che così il filo mi si dipanasse meglio attraverso il labirinto del CONCETTO. Mi contenterò forse d'una esposizione in forma di tesi, nel sunto della teorica del giudizio, meno intricata di quella che per la natura delle cose v'ho dovuto esporre per la prima. Al fine del sunto di ciascheduna parte troverete una folla di esempi, rispetto a' quali, quando vi facciate e vi risolviate le quistioni che troverete ivi stesso indicate, riuscirete ad acquistare una cognizione distinta e chiara delle teoriche logiche.

E qui, miei giovani, non mi resta da dirvi altro; e potrei chiudere queste parole d'introduzione, se non volessi ringraziarvi da capo della benevolenza che mi avete mostrata, e pregarvi di volermela continuare. È dura la via attraverso questo *sabbione orrendo e spesso* della astrazioni logiche; ma è un viaggio questo che v'incallisce le piante, e vi abilita a cercare e salire di per voi gli alti sentieri, non meno ardui ma più dilettevoli, della rimanente scienza.

Quando la mente non ha preluso colla severità della logica all' amenità dello spaziare ne' campi della filosofia, religiosa, estetica e politica, non vola con ali *aperte e ferme al dolce nido* del vero: ma è incerta, affannata, continuamente stanca e spinta a sbalzi da una fantasia ammalata. Questo difetto di vigor logico, di certezza di ragionamento, di consapevolezza totale e compiuta del proprio discorso e della propria intenzione è osservabile in molti scrittori, soprattutto Italiani e Francesi: ed è tale, che arguisce o una debolezza originaria della facoltà logica o un incompiuto esercizio di essa, quella e questo del pari cagioni, che da' libri l' autore a volte acquista voga, ma gloria non mai, e i lettori ritraggano piuttosto danno che beneficio. E questo stesso difetto genera non minori mali nella vita pratica: giacchè la confusione della mente, la sua incapacità a ragionar sè medesima a sè ad agli altri non possono non essere fonti di un' incertezza e di una indeterminatezza nella condotta privata e pubblica. Incertezza e indeterminatezza, per la quale, quando s' abbia poca energia di animo, si diventa facilmente un fantoccio nelle mani altrui; quando invece se n' abbia molta, si chiama, dove la mente non sa risolvere, la fantasia a consiglio, e coll' impeto e l' ardore dell' immaginazione si diventa artefici della ruina degli altri e di sè medesimo. Fatevi, dunque, cuore, miei giovani; e la dura corteccia d' una scienza che vi promette l' educazione della mente, non vi respinga in grazia del

frutto che covre e nasconde. L'organo del ragionamento, mediante uno studio coscienzioso della Logica, ha a diventare, se debole in voi da natura, meno debole; se forte, più forte, più aguzzato, più reciso e tagliente. I forti studii sono, come ogni lavoro, la miglior fonte della forza morale dell'animo. Oltrechè noi tutti coll'Italia abbiamo non solo l'obbligo di farla una nazione potente e concorde come non è stata mai, ma anche quella di restaurarla nel grado di maestra delle genti, com'è stata sino all'età de' nostri avi. Non crediate che gli stranieri ci abbiano tolta sola l'esistenza politica; gli odiereste troppo poco. Collegati con una parte degl'interessi pullulati in una società senza moto, son riusciti ad isterilire il campo, di dove la scienza soleva altra volta raccogliere la sua messe più larga; ed oggi chi, per andarvi a' versi, vergognosa viltà, miei giovani, che voi dovreste punire della vostra indegnazione, non premiare co' vostri applausi, sciupando così il miglior mezzo e il solo che avete di migliorare voi stessi e il vostro maestro, e forzarlo a nutrirvi lo spirito di dottrina seria e fondata, — chi, dunque, per accattare la pronta acclamazione de' vostri animi amorosi e sinceri, vi dicesse, — *L'Italia, in fatto di scienze e di lettere, è alla pari*, o peggio, *è al di sopra delle altre nazioni civili d'Europa* —, v'ingannerebbe. Noi abbiamo oggi come abbiamo avuto sempre, degli uomini che ci stanno a segno e prova, che l'antica fecondità della nostra terra natia non

è spenta: ma questi pochi bastano ad onorare, non a fare tutta la coltura di un popolo. Perciò, miei giovani, vogliate attendere con costanza d' animo a questi come a ogni altro studio, vogliate attendervi con quell' amore che portate alla Patria. Voi le dovete tutto, ingegno e braccio; e chi sciupa, negli intervalli della pace, le sue ore nell' ozio e nel cicaleccio de' ritrovi e de' caffè, non è cittadino men cattivo di chi, nell' ora della battaglia, preferisce il riposo degli studii e la calma del pensiero all' agitazione spensierata, ma generosa, de' campi.

LOGICA

DEFINIZIONE

Questione. *Qual posto occupa la Logica nell' Enciclopedia delle scienze filosofiche?*

Soluzione. La Logica è una scienza che concerne una delle tre facoltà, della cui genesi, atto ed oggetto proprio tratta la Psicologia: e la Psicologia è una parte della Filosofia dello spirito. La Protologia, la Filosofia della natura e quella dello Spirito sono poi le tre parti primarie e generali dell' Enciclopedia delle scienze filosofiche.

Q. *Quali sono le tre facoltà della cui genesi, atto ed oggetto tratta la Psicologia?*

S. La Psicologia tratta della genesi, dell' atto ed oggetto delle tre facoltà primordiali dello spirito umano; le quali sono: 1.ª la Percezione intellettiva che percepisce la causa della sensazione come un soggetto in sè — 2.ª la Ragione che spoglia di ogni elemento particolare e sen-

sibile l' oggetto percepito, lo trasforma in idea, e cerca i legami e le relazioni tra le idee — e 3.ª l'Immaginazione che riveste da capo di forme sensibili e libere l' idea.

Q. *Quale di queste tre facoltà è studiata dalla Logica?*

S. La Ragione.

Q. *Ma, poichè la Psicologia studia la Ragione nella sua genesi, atto ed oggetto, in qual rispetto e sotto qua' limiti la studia la Logica?*

S. La Logica studia la Ragione ne' caratteri formali ed universali de' suoi prodotti.

Q. *Qual è nell' uso della Ragione l' effetto dell' osservanza de' caratteri formali de' suoi prodotti?*

S. La rettitudine degli atti stessi; giacchè questi allora son retti quando adempiono ed esemplificano tutti i caratteri formali scoverti ne' prodotti razionali della Logica.

Q. *Che cosa vuol dire carattere formale?*

S. Vuol dire il carattere che ha un prodotto della Ragione in quanto è spogliato di ogni sua materia o contenuto particolare, e in quanto è considerato non nell' oggetto circa cui è, ma nel modo secondo il quale questo oggetto, qualunque sia, vi si pensa o rappresenta. E questo modo è la forma che in ogni pensato si riproduce, qualunque l' oggetto stesso pensato sia; è quella che la Ragione, mediante il suo atto, deve riprodurre in ogni *pensato*, se questo ha ad esser davvero tale. Cosicchè la forma del

prodotto della Ragione è la legge dell' atto della Ragione che lo produce; giacchè, di fatti, legge non è se non la forma dell' oggetto, pensata in quanto mezzo o modo necessario della riproduzione di esso. La Logica, dunque, si può definire, sia come scienza delle forme dei prodotti della Ragione, sia come scienza delle leggi de' suoi atti.

Q. *Poichè ci ha parecchi prodotti della Ragione, potremmo dare a tutti un nome comune?*

S. Gli potremmo chiamare tutti *pensiero*, purchè la parola sia intesa con questa proprietà, che non sia fatta equivalere, come presso alcuni filosofi, a ogni modificazione dello spirito, e, di più, non s' intenda per essa l' atto di chi pensa, ma il prodotto stesso di quest' atto, il *pensato* puro.

Q. *Poichè nella Logica il pensiero non è considerato nel suo contenuto materiale e variabile, ma nella forma perenne e necessaria di questo, la considerazione della corrispondenza del pensiero colla particolar cosa pensata in esso è esclusa dalla Logica?*

S. È esclusa, in quanto questa non tratta che i caratteri formali del pensiero.

Q. *Come si chiama la corrispondenza dell' oggetto particolare col pensiero?*

S. Questa constituisce e si chiama la *verità* del pensiero, come il contrario la *falsità*.

Q. *La Logica, dunque, in quanto tratta ed insegna i caratteri formali del pensiero, non insegna nè*

tratta i caratteri a' quali si possa riconoscere se un pensiero sia vero o falso?

S. Non dà, se non i caratteri a' quali si possa riconoscere ch' esso sia retto o non retto.

Q. *Come si potrebbe chiamare la Logica, così circoscritta?*

S. Dianoetica o scienza del pensiero (Logica pura).

Q. *In che relazione sta la Dianoetica colle scienze che insegnano a conoscere la verità del pensiero, la corrispondenza sua, cioè, coll' oggetto particolare?*

S. In questa, che il pensiero può esser retto, cioè soddisfare a tutte le condizioni formali, senza esser vero; ma non può esser vero senza esser retto, cosicchè la Logica pura o Dianoetica è nocciolo della scienza del vero: ma non è questa stessa.

Q. *Quali sono le scienze che insegnano a formare il pensiero vero?*

S. Tutte le scienze umane, ciascheduna rispetto all' oggetto suo.

Q. *Hanno queste scienze qualcosa di comune?*

S. Questo, che tutte adoperano il pensiero, come istrumento: e ne' loro *pensati* o prodotti razionali riproducouo le condizioni formali di ogni *pensato;* nel che tutte si servono della Logica pura, ma si diversificano in quanto riescono a questa riproduzione in vario modo.

Q. *In che può consistere questa varietà di modo?*

S. In questo, che delle varie funzioni del pensiero

ora s' adopera prima l' una, ora prima l' altra, secondo la natura dell' oggetto che si studia, ed anche secondo lo stato di cognizione a cui se n' è arrivato.

Q. *Questa diversa combinazione delle funzioni del pensiero, cosa costituisce nelle scienze?*

S. Il metodo.

Q. *Ci ha una scienza che studia in genere il metodo?*

S. Sì, nelle forme generali che può prendere, secondo la natura generica degli oggetti delle scienze e le condizioni degli scienziati e degli studiosi.

Q. *Come si può chiamare?*

S. Metodica.

Q. *Che relazione ci corre da essa alla Logica pura o Dianoetica?*

S. Una strettissima: poichè vi si tratta di sapere in che modo l' istrumento del pensiero retto si deva adoperare ad accertare la verità del pensiero. Cosicchè la Metodica si può ritenere che sia una *Logica applicata.*

Q. *In quante parti si può distinguere la Metodica* o *Logica applicata?*

S. In due.

Q. *E quali?*

S. In quella che giudica, se in un pensiero che già s' ha nella mente propria o che già è nella mente altrui, l' oggetto sia pensato con verità; e in quella che insegna a formarsi di un oggetto il pensiero vero.

Q. *Come si potrebbero chiamare la prima e la seconda?*

S. La prima *Critica;* la seconda *Euristica.*

Q. *Come si può riassumere tutto quello che s' è detto?*

S. La Logica o è la scienza de' caratteri formali e delle leggi del pensiero, e si può chiamar *pura,* o *dianoetica:* o è la scienza de' mezzi co' quali il pensiero retto diventa l' istrumento d' accertare o trovar la verità del pensiero, e si può chiamar *applicata* o *metodica:* la quale si può ridistinguere, secondo che il pensiero è trovato o da trovare, in *Critica* ed *Euristica.*

Q. *In che significato la Logica si può chiamar arte?*

S. In due: giacchè in primo luogo la Logica insegnando alla mente quali forme essa deva riprodurre in ciaschedun *pensato,* dà a quella le leggi, a norma delle quali deve procedere nelle sue operazioni; e queste leggi diventano quello che sono i precetti in ciaschedun' arte, e la pratica di seguirle diventa essa stessa un' arte; e, in secondo luogo, l' uso che si fa della mente propria nello studiare ed insegnare logica, n' è il migliore e più efficace esercizio; e gliene deriva la larghezza e la chiarezza e l' esattezza del concepire. Per la qual cagione la Logica ha un' utilità educativa che da nessun' altra scienza filosofica, matematica o sperimentale può essere surrogata.

Degli atti della Ragione.

Q. *Quali sono gli atti e i prodotti della Ragione?*

S. La Psicologia prova che sono tre: l' idea, il giudizio e il ragionamento; e i prodotti del pari. Di dove risulta che la Logica pura si divide in teorica o scienza formale dell' idea, teorica o scienza formale del giudizio, teorica o scienza formale del ragionamento.

Q. *Come si potrebbe provare, senza uscire dalla Logica, che questi atti son tre?*

S. Prendendo un ragionamento qualunque, e risolvendolo ne' suoi elementi, i quali si troveranno essere de' giudizii, i cui elementi da capo si troveranno essere delle idee; cosicchè, non potendosi intendere i giudizi senza le idee, nè i raziocinii senza i giudizii, bisogna cominciare dallo spiegare l' ordito dell' idee, le quali diventano la trama de' giudizii, che sono alle lor volte la trama de' ragionamenti.

TEORICA FORMALE DEL CONCETTO

CAPO UNICO

DEL METODO DELLA ESPOSIZIONE

Q. *Come si deve intendere l'* IDEA *nella Logica?*

S. Per rispondere con chiarezza, distinguerò l'idea dalla sensazione e dalla percezione. La *sensazione* è una modificazione dello spirito, nella quale di molte impressioni avute o immediatamente in sè medesimo o mediatamente per mezzo degli organi corporei da un oggetto che gli appare od è diverso da lui, sia spirituale, sia corporeo, si forma in esso una impressione sola, rispetto alla quale lo spirito è passivo. La percezione è l'atto con cui lo spirito si volta verso la sensazione ricevuta; e ne concepisce la causa come un oggetto sussistente e reale. L'idea è l'apprensione di quell'oggetto, non più come sussistente e reale, ma come possibile, e staccato dalla sua sussistenza. Nell'idea, dunque, si ha un'unità, che contiene in sè i molti elementi de' quali è risultata l'impressione sentita e che

erano contenuti nella percezione; ma nè questa unità nè questa moltiplicità v' è legata come nella percezione, ad una sussistenza singolare e sentita. Cosicchè ogni *idea* è universale, e ogni percezione è singolare. Ora, nella Logica, l' idea è privata di quel suo contenuto, per il quale essa corrisponde ad un tale oggetto anzichè ad un altro; e non le restano per conseguenza che i due caratteri comuni: — 1.° d' essere un' *unità* — 2.° contenente in sè una *pluralità*. L' idea, non pensata che con questi due soli caratteri, e vuota d' oggetto determinato, si può molto adeguatamente chiamare *concetto;* e dire che la Logica studia l' idea nel *concetto.*

Q. *Sotto quali rispetti si può studiare il concetto?*

S. Risulta dall' esposizione stessa di quello ch' egli è. Giacchè esso è un' *unità* contenente in sè una *pluralità*, si potrà considerarla: 1.° nell' unità sua, 2.° nella pluralità sua: e questa ultima trattarla da capo sotto due aspetti come un' unità complessiva, formante il contenuto del concetto, e come un' unità disgregata e dirompentesi in tanti concetti nuovi.

Oltre di che, quando si sia ottenuta una pluralità di concetti, nascerà la necessità di considerare i concetti nelle loro relazioni estrinseche, ne' rapporti cioè che passano da concetto a concetto; cosicchè tutta la teorica del concetto verrà di per sè divisa in due sezioni; nella prima delle quali si tratti, sotto i tre aspetti indicati, della

natura intrinseca del concetto, nella seconda delle relazioni estrinseche tra' concetti.

Q. *Quale sarà l' aspetto sotto cui per il primo il concetto andrà meglio considerato?*

S. Sotto quello di questa pluralità disgregata; giacchè ogni elemento di cui l' idea si elementa, diventa per sè un nuovo concetto; e può essere riconsiderato come *unità* e come *pluralità*.

SEZIONE PRIMA.

CAPO I.

Della pluralità discreta contenuta nel concetto.

Q. *Cosa vuol dire pluralità discreta contenuta nel concetto?*

S. Vuol dire que' tanti elementi, più o meno, che si contengono nel concetto, e più o meno si pensano insieme con esso.

Q. *Cosa vuol dire gli elementi del concetto?*

S. Vuol dire tutti que' caratteri della cui combinazione il concetto risulta.

Q. *Come si discioglie il concetto ne' suoi elementi?*

S. Mediante la riflessione, cioè dire, mediante quella facoltà dello spirito, per cui mezzo lo spirito, ritornando sul suo pensiero, senza mutarne l'oggetto, ma meramente ripensandolo, un numero di volte anche infinito, ha modo di fissare davanti e sè un concetto e rimirarlo. In questo affisamento si rivela allo spirito la complicazione e moltiplicità interna del concetto. Non

resta allora, se non di pensare da sè e in sè ciascuno de' caratteri che si scovrono nel concetto, quantunque ciascuno di questi non possa esistere ed essere che nel concetto di cui è carattere; il che lo spirito fa mediante l'astrazione, che è una delle attitudini particolari della facoltà razionale della riflessione.

Q. *Di dove l'astrazione ha il motivo di mettersi in azione?*

S. Dalle simiglianze de' concetti diversi e dalle differenze de' concetti simili; mediante le quali lo spirito riconoscendo un carattere simile in parecchi concetti diversi, o un carattere diverso in parecchi concetti simili, ne trae occasione di pensare quel carattere in disparte da' singoli concetti in cui lo vede.

Q. *In quante maniere opera quest' astrazione?*

S. In due principali: in una che si può chiamare astrazione lineale o simultanea, colla quale in tanti elementi scioglie il concetto in quanti caratteri trova che gli si possano attribuire; e in un' altra, a cui si può dar nome di astrazione ascendente o successiva, colla quale scioglie il concetto in tanti elementi, in quanti può essere sciolto, levandogli una dopo l'altra tutte le determinazioni che lo costituiscono.

Q. *Gli elementi trovati in un concetto mediante l'astrazione simultanea si combinano, e come, con quelli trovati mediante l'ascendente o successiva?*

S. Si combinano in questo modo, che il primo elemento che voi trovate ascendendo in un concetto mediante l' astrazione successiva, combinato con un qualunque elemento di quelli trovati dentro di esso mediante l' astrazione lineale o simultanea, riproduce, con maggiore o minor compitezza, il concetto sul quale voi avete operata l' analisi, o il quale, per dirla altrimenti, avete risoluto secondo l' una o l' altra forma di astrazione.

Q. *Questa combinazione cosa produce?*

S. Produce una serie di concetti composti di due elementi, l' uno trovato mediante l' astrazione lineale, l' altro mediante l' ascendente, i quali elementano del pari il concetto ch' è stato l' oggetto dell' operazione.

Q. *Come si può chiamare questa sorte di combinazione?*

S. Come, da una parte, ha coll' astrazione il carattere comune di fissare alcuni caratteri dell' oggetto, senza riguardo agli altri, e come dall' altra ne unisce parecchi, si può chiamare astrazione combinatoria.

Q. *Di che maniera si riferiscono l' uno all' altro i due elementi combinati insieme in modo di riprodurre con maggiore o minor compitezza il concetto?*

S. In questa, che l' uno appare come il sostrato dell' altro; l' uno è necessariamente pensato dalla mente come quello in cui l' altro inerisce. Co-

sicchè de' due elementi uno si può chiamare sostanziale, l'altro qualificativo: ovvero l'uno concetto sottostante o sostanza, l'altro concetto qualificante o qualificazione, intendendo queste parole in un senso non reale, ma meramente logico.

Q. *La relazione che corre in un concetto tra la sostanza e la qualificazione è sempre la medesima?*

S. Dalle stesse nostre parole colle quali abbiamo detto che il concetto sul quale s'è operato astraendo, è riprodotto con *maggiore o minor compitezza* mediante la combinazione del primo elemento trovato ascendendo, e d'uno qualunque di quelli trovato coll' astrazione lineale o simultanea, risulta che la relazione tra l'elemento sostanziale e l'elemento qualificativo del concetto non è sempre la medesima, ciò è dire l'elemento qualificativo non qualifica sempre e non determina sempre colla stessa compitezza l'elemento sostanziale del concetto.

Q. *Quali sono le differenze della relazione?*

S. Non potendosi esporre chiaramente e interamente se non dopo la spiegazione di alcune parole, il cui significato ci occorrerà determinare più in là, questa dimanda avrà la sua risposta dopo esaminato il concetto nella sua pluralità intesa complessivamente.

Q. *Tutti i concetti che s'ottengono mediante l'astrazione operata su un altro concetto, si possono chiamare astratti?*

S. Si possono, e parecchi così li chiamano; ma è meglio servirsi di questa parola a indicare que' concetti che lo spirito forma, pensando come sostanziali elementi qualificativi d'un concetto. Questi elementi qualificativi, pensati come tali, cioè come inerenti nel concetto nel quale lo spirito gli ha trovati, si chiamano *concreti;* e pensati da sè e sciolti da ogni dipendenza d'inerenza logica, come sostanze per sè stanti, si chiamano *astratti.* Cosicchè ogni concetto astratto ncn ha altro contenuto se non quello del concetto concreto, che esso sostantiva in sè.

CAPO II.

Dell' unità del concetto.

Q. *Qual' è egli il carattere precipuo del concetto in quanto è uno?*

S. È questo: che mediante esso ed in esso diventano e sono cogniti un numero indefinito di oggetti.

Q. *Questo carattere è egli comune a ogni concetto?*

S. È, sì: di fatti non vi ha concetto, che escluda da sè la possibilità di essere attuato in un infinito numero di casi.

Q. *Cosa dunque vorrebbe dire idea particolare?*

S. Nulla: è un' espressione contraddittoria, che ha la radice nella facoltà che ha lo spirito di pensare una idea non solo in sè, ma anche come

parte di un' altra, secondo si vedrà nella teorica del giudizio. Le idee sono tutte universali.

Q. *Come si potrebbe chiamare l' idea in questo suo carattere di conoscibilità di un numero di oggetti indefinito?*

S. Nozione; perchè davvero, sotto questo aspetto, è una *nota communis* di quel numero indefinito e indefinibile di oggetti che mediante essa si conoscono.

Q. *I tanti oggetti che mediante il concetto si conoscono, come si chiamano con termine logico?*

S. L' *estensione* del concetto: la quale è tanto più grande quanto maggiore è il numero degli oggetti conosciuti mediante esso. L' *estensione* si suole da altri logici chiamare il *tutto logico*, l' *ampiezza*, l' *ambitus*, la *sfera*, la *denotazione* del concetto.

Q. *Di che natura sono gli oggetti denotati da un concetto?*

S. Ideali o reali; ideali se i concetti non esprimono tutte le condizioni che ad un oggetto bisognano perchè sia reale: reali, se l' esprimono tutte.

Q. *Quali funzioni esercita il concetto in quanto nozione?*

S. Due: denomina tutti gli oggetti che denota, e li classifica. Gli oggetti denotati dal concetto, cioè dire, prendono nome da esso, e formano la sua classe.

CAPO III.

Della moltiplicità complessiva del concetto.

Q. *Negli oggetti che il concetto denota, v' indica egli qualcosa?*

S. Sì.

Q. *E che?*

S. Alcuni caratteri, che esistenti in tali oggetti e non in tali altri, fanno che que' tali oggetti siano denotati mediante un tale concetto, e tali altri no. Questi caratteri appunto formano il contenuto del concetto: e sono connotati da esso in tutti gli oggetti che esso denota.

Q. *Come si chiamano questi caratteri, in quanto, così insieme uniti nell' unità del concetto, ne formano il contenuto?*

S. La comprensione sua, che altri logici chiamano *il tutto metafisico, la materia, l' intensione, la profondità, il complexus* del concetto.

Q. *Hanno un ordine tra loro i caratteri contenuti nel concetto?*

S. In tanto hanno un ordine, in quanto non tutti sono logicamente contemporanei, ovvero non tutti sono pensati come coesistenti, non solo insieme e nello stesso tempo nel concetto formato, ma anche insieme e nello stesso tempo nel concetto in via di formazione. Rispetto a questo hanno una priorità e una posteriorità, per cagion delle

quali alcuni non sì potrebbero pensare, se altri non si pensassero logicamente prima.

Q. *Quali sono i logicamente anteriori?*

S. Quelli di cui altri appariscono come una determinazione ulteriore.

Q. *Sottraendo, dunque, da un concetto le determinazioni a mano a mano ultime, voi potrete da un concetto formare una serie di concetti?*

S. Potremo; e i concetti saranno in questa relazione gli uni verso gli altri, che partendo dal concetto ricco di maggiori determinazioni ed ascendendo a mano a mano a formare de' nuovi concetti, identici col primo nel resto fuorchè rispetto alle determinazioni che gli si sottraggono, — le quali essendo nel concetto primo in cui s' erano lasciate, mancano naturalmente in quello che si è formato astraendo da esse, — s' avrà nell' ascendere di gradino in gradino un concetto sempre più povero di determinazioni ossia di caratteri, ossia di contenuto. E allo stesso modo, che nell' ascendere da un concetto, si astrae sempre di più, e s' hanno concetti sempre meno comprensivi, nel discendere dal concetto ultimo al quale si sia pervenuti, si determinerà sempre di più, e si avranno concetti sempre più comprensivi. Di dove si vede che si può chiamare *astrazione* l' operazione della mente colla quale si ascende in una scala di concetti cosiffatta; *determinazione* quella colla quale vi si discende.

Q. *Di due concetti qualunque in questa serie come si chiama quello che precede rispetto a quello che segue, e questo rispetto a quello?*

S. Quello che precede rispetto a quello che segue, *genere;* quello che segue rispetto a quello che precede, *specie.*

Q. *In questa scala c' è egli una sosta in su e in giù?*

S. Logicamente, e in una considerazione meramente formale, sì; e il *genere* al quale e' ci s' arresta nell' ascendere, si chiama *supremo:* la specie alla quale e' ci s' arresta nel discendere, *specie infima:* il primo, logicamente, non avrebbe a diventare mai *specie;* la seconda non avrebbe a diventar *genere* mai. Quello che però in ogni serie si deve contrassegnare de' nomi di *genere supremo* e di *specie infima,* cambia secondo l' intento che si ha nel comporre la serie, e secondo la materia del concetto: due considerazioni che sono del resto estranee alla Logica pura. In ogni scala di concetti, se ce n' ha tra il genere supremo e la specie infima di quelli i quali siano alternatamente *genere* rispetto al concetto che segue e *specie* rispetto a quello che precede, vanno sotto nome di *generi subalterni.* Di tre concetti, de' quali l' uno segua l' altro, l' ultimo in giù, il più comprensivo, si chiama *specie;* il superiore immediatamente, *genere prossimo;* e quello che segue più in su, *genere remoto.*

Q. *In che relazione sono questi concetti rispetto alla loro comprensione?*

S. In questa, evidentemente, che ciaschedun concetto che segue, contiene una o parecchie determinazioni di più che non quello che precede, cosicchè i concetti diventano più comprensivi, ovvero acquistano comprensione maggiore a misura che si determinano di più; e viceversa, meno comprensivi, e diminuiscono in comprensione, a misura che si astrae di più.

Q. *In che relazione stanno questi concetti rispetto alla loro estensione?*

S. In questa, anche evidentemente, che a misura che s' ascende, i concetti diventano più estesi, o denotano, vogliam dire, una quantità di oggetti, la quale si deve, necessariamente, pensare maggiore di quella che è denotata da un concetto più determinato e inferiore; giacchè così, oltre agli altri oggetti che denotano a' quali non è necessaria la determinazione sottratta, continuano ad indicare tutti quelli che hanno quella determinazione: poichè degli oggetti nella cui connotazione è implicata una determinazione di più, continuano, di certo, ad essere implicate quelle altre determinazioni, alle quali l' ultima è stata aggiunta. Cosicchè i concetti, nell' ascendere mediante la diminuzione dei caratteri, il che torna a dire, nel diventare meno comprensivi, acquistano in estensione, o, ad esprimere lo stes o altrimenti, diventano più estesi. Il più di estensione è, dunque, un meno di comprensione; e queste due quantità del concetto si

può dire che stiano in ragione inversa, purchè con questa espressione matematica non si voglia intendere, che questo aumento e diminuzione siano proporzionali.

CAPO IV.

Delle relazioni tra i caratteri del concetto e l'unità sua.

Q. *Poichè questi caratteri o determinazioni son tutti contenuti nell' unità del concetto, come si può pensare la loro relazione all' unità di questo?*

S. Così; che il concetto, come unità, s' intenda essere un qualcosa di sostanziale o di sottostante, un sostrato in cui ed a cui tutti quanti i caratteri e le determinazioni ineriscono come sue qualificazioni. Anzi, è una necessità della nostra mente d' intender così, giacchè due concetti che ci stiano davanti alla mente, noi non possiamo pensarli che o divisi o uniti insieme; e in questo secondo caso, o l' uno come qualificazione dell' altro, o amendue come qualificazioni di un terzo.

Q. *Ora, si potrebb' egli rispondere alla dimanda, fatta più su, se queste qualificazioni qualifichino tutte a un modo il concetto o diversamente?*

S. Diversamente: e questo diversamente si può *a priori* distinguer così:

Il carattere che qualifica il concetto appare alla mente e secondo il proposito di chi pensa.

1.° Sia, come primario e constitutivo ed esclusivo del concetto, come quello, in somma, senza cui il concetto si sformerebbe e diventerebbe altro, e con solo il quale viene a distinguersi da ogni altro. Un carattere cosiffatto si chiama da' Logici *differenza.*

2.° Sia, come esclusivo bensì, ma non come primario: sibbene come derivato dal primo, e, solo per via di questa derivazione, constitutivo del concetto. Questo carattere è chiamato da' Logici *proprio.*

3.° Sia, non come primario nè come esclusivo, ma bensì come constitutivo: cosicchè senza quello il concetto si sformerebbe, ma con quello solo il concetto non potrebbe distinguersi da ogni altro. Questo carattere si potrebbe da' Logici chiamar *attributo.*

4.° Sia, non come primario nè esclusivo nè constitutivo del concetto stesso: ma come però constitutivo d' un oggetto reale in cui quel concetto si potrebbe realizzare. Questo si potrebbe chiamar *modo* da' Logici.

5.° Sia, da ultimo, come non primario, nè constitutivo nè esclusivo sia del concetto, sia dell' oggetto reale: ma come una determinazione attuale, di cui non ci ha nell' oggetto reale se non una potenzialità indeterminata così a quella tal determinazione che il carattere indica, come

alla contraria. A questo ultimo carattere si potrebbe dar nome di *accidente.*

Un concetto non è scientifico, se non quando ha una delle quattro prime determinazioni, o in quanto l' ultima vi è trasformata in una delle anteriori; è storico, quando ha la determinazione ultima, ed è considerato secondo questa.

Con sola l' una o l' altra delle tre prime determinazioni i concetti sono generi o specie astratte: colla terza sono *specie infime astratte;* giacchè la terza suppone già inerenti nel concetto una qualificazione del primo grado e del secondo: colla quarta si può chiamare *specie piena:* coll' ultima una *specie piena infima.* Cosicchè, accettando questa terminologia, si può dire:

1. Che la differenza, il proprio e l' attributo sono inseparabili dalla specie astratta.

2. Che il modo è inseparabile dalla specie piena.

3. Che l' accidente è separabile persino da questa.

CAPO V.

Della divisione.

Q. *Di quali funzioni diventa capace il concetto considerato nella sua comprensione o pluralità complessiva?*

S. Di due: della divisione, cioè a dire, della risoluzione d' un concetto generico in tanti concetti specifici, e della definizione, cioè dire della surrogazione degli elementi del concetto al concetto stesso.

Q. *E come? Datene schiarimento a cominciare dalla prima.*

S. Essendo la comprensione d' un concetto in ragione opposta alla sua estensione, cosicchè l' una diminuisce quando l' altra aumenta, e viceversa, è evidente che, avendo un concetto, quale ch' esso sia, se voi gli aggiungete una determinazione ulteriore, vi formerete un concetto nuovo, nel quale ci sarà comprensione maggiore che non in quello dal quale siete partito, ed estensione minore. Il che vuol dire che una parte dell' estensione di quest' ultimo concetto — quella che non è stata recisa dalla determinazione aggiunta e circoscritta con essa — resta libera ed indeterminata. Cosicchè risulta che ogni determinazione che voi aggiungete a un concetto, taglia per sè sola questo concetto in due: l' uno consistente della comprensione del concetto anteriore, più la determinazione aggiunta; l' altro consistente della stessa comprensione, più la negazione dell' aggiunzione di questa determinazione; i quali due concetti è impossibile che non esauriscano tutta l' estensione del concetto anteriore; la quale non può abbracciare che degli oggetti, in cui una determi-

nazione o ci sia, — e questi saranno abbracciati dal concetto nuovo con aggiunta la determinazione — o non ci sia, — e questi saranno abbracciati dal concetto nuovo in cui la determinazione, aggiunta all'altro, è negata.

Q. *Ma a questo patto ogni divisione è bimembre?*

S. Di fatti, ogni divisione deve poter essere bimembre; giacchè ogni determinazione divide il diviso — chiameremo diviso il concetto che è soggettato alla divisione — in due *membri dividendi* — chiameremo di questo nome i concetti nuovi ne' quali si sforma un diviso mediante l'applicazione d'una nuova determinazione; — e questi due adeguano compiutamente ed esauriscono l'estensione del *diviso.* E questa necessità che ogni divisione deve poter esser bimembre, è il fondamento della regola primaria o della condizione formale di ogni divisione, che è che i membri dividendi non lascino fuori nessuna parte del diviso.

Q. *Ma ogni divisione non potrà essere che bimembre?*

S. No davvero: giacchè quella parte residua dell'estensione d'un concetto che mediante quella sola determinazione non è stata fissata se non per via d'una negazione — della negazione, cioè, di questa determinazione — potrà esser fissata meglio mediante una nuova determinazione positiva.

Q. *Ma se questa determinazione positiva è la stessa della prima noi non faremo nessun progresso:*

se è diversa, noi divideremo da capo tutto il diviso ed avremo due divisioni, invece di quell' una che volevamo continuare.

S. Vero. Perciò bisogna che le due determinazioni positive, che noi pensiamo ne' concetti nuovi ne' quali abbiamo sformato il diviso, siano esse stesse raccolte sotto un concetto unico, o siano, a dirla altrimenti, le specie d' un genere. O per esprimerci con più chiarezza, se avete una determinazione sola, voi non potete dividere il diviso che in due membri, nell' uno dei quali è negata la determinazione che nell' altro è pensata: quando vogliate nel primo dei due membri avere una determinazione positiva come nell' altro, non potete adoperare una qualunque determinazione positiva che possa del pari convenire al *diviso;* giacchè con una qualunque rischiate di ridividere il *diviso* in due altri membri, in luogo di compire la divisione principiata. Di fatti, non avreste modo di sapere se questa nuova determinazione nel membro che volete ridurre positivo, vi si trovi scompagnata ed esclusa da quella, mediante la quale avete ridotto positivo l' altro. Bisogna, dunque, che questa nuova determinazioue positiva non potendo essere nè affatto la stessa, nè semplicemente diversa dall' altra, abbia questa identità coll' altra che l' uno e l' altra s' identifichino in un concetto superiore, e ne formino delle determinazioni specifiche ed escludenti a vicenda: co-

sicchè le determinazioni specifiche del concetto generico che s' adoperano a dividere, formino le specie del *diviso*. Le une e le altre si chiamano membri *dividenti coordinati*.

Da tutto ciò, dunque, risultano due condizioni formali della divisione: e sono, che 1.° quando le determinazioni positive mediante le quali la divisione è fatta sono più di una, bisogna che le due o le più si raccolgano tutte sotto un concetto generico in cui s'identifichino, e rispetto al quale si riconosca che si escludono; cotesto concetto si chiama il *fondamento* della divisione; 2.° che le determinazioni positive devano dividere il genere in ispecie, cioè dire, in concetti, l' uno de' quali sia constituito da una determinazione positiva identica di genere e diversa di specie da quella da cui è constituito il concetto dell' altro; cosicchè ciascheduno de' membri della divisione escluda l' altro, o, a dirla altrimenti, non ci sia comunicazione delle specie, dovendo essere il concetto di ciascheduna di quelle in cui il genere è diviso, constituito appunto da quella determinazione positiva che manca nel concetto dell' altra.

Questo magistero della divisione si può concepire anche altrimenti, senza che ne diventano altre le condizioni formali. E sta bene di guardarlo da quest' altro lato, essendo uno dei punti della Logica di maggior rilievo. Quando mediante una determinazione B voi dividete un

concetto A, che potete figurarvi come una linea ——, in due concetti nell' uno dei quali negate la determinazione che pensate nel primo $\frac{A}{A+B \quad A-B}$, e' vi resta libera tutta l' estensione del concetto che abbracciate colla designazione A—B. Ora vogliate ridividere A—B mediante una nuova determinazione C. Se questa determinazione C è affatto diversa da B, sarà adatta a dividere non solo A—B, ma tutto A: ed in luogo di avere A+B—C da una parte, ed A—B+C dall' altra, potrete avere sia A—C, sia A+C da una parte, sia A+C, sia A—C dall' altra, che è una nuova divisione parallela colla prima, senza poterne ritrarre, se ci sia o manchi B dove è o manca C. Perchè questa determinazione C possa continuare la divisione cominciata colla prima B, bisogna che sia cosiffatta, che possano l' una e l' altra determinare un concetto unico, e che non ostante sieno in tal rapporto tra loro, che quando il concetto è determinato dall' una, non sia determinato dall' altra, e viceversa; o, a dirla altrimenti, che la presenza dell' una equivalga all' assenza dell' altra. Per giudicare se quelle due determinazioni sieno in questo rapporto, bisogna, dunque, compararle a un concetto superiore rispetto al quale si possa vedere se di fatti l' hanno. E solo mediante questa comparazione si può essere assicurati che nell' uno de' membri dell' ulteriore divisione di

A—B, si è otteuuto un A—B+C, e che non resta, se ci ha luogo, se non a trovare una nuova determinazione positiva per il residuo *membro dividente privativo*, che si può sempre formare, e formulare in A—B—C. Di fatti, la necessità del concetto superiore identico non aumenta nè diminuisce, ma dura la medesima, quando le determinazioni positive che costituiscono i membri del diviso, — e così questi — siano più di due; ponete di fatti una nuova determinazione D, colla quale voi vogliate ridividere l' estensione residua che indicate con A—B—C; bisogna del pari, che un dei membri sia di certo A+B—C—D e l' altro A—B—C+D, e che non rischiate di riavere una divisione parallela alla prima in A+D, ed A—D. Bisogna dunque che la determinazione D sia riferita allo stesso concetto al quale sono state riferite B e C, e si riscontri tale che la presenza di essa implichi l' assenza così di B come di C; e così via via. Di dove risultano le due condizioni formali dette più su; le quali si riassumono in questa, che la determinazione mediante la quale si divide un diviso, deva essere sompre o numericamente o genericamente una sola.

E da questa sola formola deriva un' ultima condizione formale della divisione; ed è, che non vi si devano introdurre membri i quali sieno constituiti da determinazioni, che non si raccolgano sotto il concetto generico sotto cui si

raccolgano le altre, ma abbiano per loro genere una di quelle determinazioni, la quale si dovrebbe appunto raccogliere essa stessa, sotto il concetto superiore che raccoglie le altre. Di fatti, a questo modo ci sarebbero due concetti generici adoperati a fondamento della divisione; quello sotto il quale si raccolgono le altre determinazioni, e l'altro, consistente nella determinazione soppressa e surrogata dai suoi membri dividenti. Una divisione, dunque, sarebbe composta di due serie diverse di determinazioni coordinate; l' una formata di quelle che si raccolgono sotto il genere adoperato a dividere tutto il *diviso:* l' altra di quelle che si raccolgono sotto il genere consistente nella determinazione che dovrebbe formare uno dei membri del diviso, e che è saltata. Cosicchè questa condizione formale si suole esprimere colla formola: la *divisione non faccia salti;* il che vuol dire, non sopprima uno de' membri del diviso, per supplirlo co' membri di questo membro.

Riassumendo, ogni divisione esige un concetto che ne sia l' oggetto, e un altro che immediatamente o mediante le sue determinazioni specifiche, ne sia il mezzo.

Q. *Poichè ogni determinazione genericamente diversa è adatta a dividere da capo un diviso, quanti in tutto saranno i membri dividenti d' un concetto diviso dietro fondamenti diversi?*

S. Saranno uguali al prodotto della moltiplicazione

reciproca delle somme de' membri ottenuti secondo ciascheduna divisione. Se dietro il fondamento A voi avrete diviso il concetto B in due, e dietro il fondamento C in quattro, e dietro il fondamento D in cinque, il prodotto delle varie divisioni sarà di 40 membri. Giacchè col fondamento C si potrà ridividere in quattro ciascheduno de' due concetti ottenuti col fondamento B, e col fondamento D dividere in cinque ciascuno degli otto concetti ottenuti co' fondamenti A e B.

CAPO VI.

Della definizione.

Q. *Compiuta una divisione del concetto in varii membri dividenti, cosa s' ha egli in ciascuno di cotesti membri?*

S. Poichè ciascun membro si è ottenuto mediante l'applicazione di una determinazione specificamente diversa e genericamente identica con quelle che negli altri membri sono state applicate allo stesso concetto, è evidente, che ciaschedun membro sarà un complesso del concetto diviso con una delle determinazioni adoperate a dividerlo. Cosicchè in ciaschedun membro ci sarà un elemento identico a tutti — il concetto diviso — ed uno diverso — la determinazione adoperata —, restando estranea alla divisione stessa quell' altro

concetto identico sotto di cui tutte le determinazioni si raccolgono. Lasciando, dunque, quest'ultimo al di fuori dalle nostre considerazioni, e' ci converrà dire, in una parola, che in ogni membro della divisione vi ha un fattore generico, il concetto diviso: ed uno specifico, la determinazione dividente; e che di questi due si forma un nuovo prodotto, che è un concetto nuovo, identico genericamente e diverso specificamente col *diviso*.

Q. *Qual è egli la relazione che corre tra il concetto nuovo che corrisponde a ciaschedun membro della divisione e i due fattori nei quali si scompone?*

S. Questa senza dubbio; che nell' uno, nel concetto nuovo, cioè a dire, è pensato sotto forma di unità quello che ne' due fattori risoluti e sciolti è pensato sotto la forma della moltiplicità contenuta in essa unità. E si badi che a dire due fattori, non si vuol intendere che non possano essere più che numericamente due; potrebbero essere parecchi, in una divisione fatta dietro le determinazioni di parecchi concetti genericamente diversi. In questo caso, s' ammucchierebbero in ciaschedun membro parecchie determinazioni diverse: e la compiuta circoscrizione di un membro si opererebbe non mediante una sola determinazione, ma mediante quel complesso di determinazioni che s' adoperano a designarlo o a distinguerlo da un altro, indicato del pari

e circoscritto con un complesso diverso di determinazioni. Però si potrebbe sempre logicamente questo gruppo di determinazioni pensarlo, come un solo fattore specifico complessivo, lasciando nome di fattore generico al concetto diviso ed identico in tutti i membri della divisione.

Q. *Il concetto pensato sotto forma di unità, come si può chiamare rispetto a' suoi fattori pensati come la moltiplicità sua; e questa rispetto a quello?*

S. Il concetto pensato sotto forma di unità si può chiamare il *definito*, e i suoi fattori la sua *definizione.*

Q. *Quali sono i caratteri formali e le leggi della definizione?*

S. Risultano dalla sua stessa natura. Di fatti, poichè nella definizione dev' essere espressa la moltiplicità complessiva del definito, e poichè questa si compone di un fattore generico e di uno o più fattori specifici, è chiaro che nella definizione dev' essere espresso così il primo come i secondi. E come i fattori specifici sono delle qualificazioni esclusive, sia ciascheduna di per sè, sia nel loro complesso, primarie e constitutive del definito, si potrà dar loro nome, secondo s' è detto più su, di *differenze:* e formolare il carattere formale indicato col dire, che la definizione deva esser fatta mediante l' espressione del *genere* e delle *differenze* del definito. Ora, questo *genere* dev' essere il prossimo; giac-

chè se si prendesse come genere del definito un concetto ulteriore più in là del prossimo, non s' avrebbe quell' effettivo concetto generico a cui le determinazioni s' applicano, ma uno al quale queste non si potrebbero applicare senz' avergli anteriormente aggiunto una determinazione, mediante la quale e dopo la quale esse diventerebbero possibili. E le *differenze*, appunto perchè *differenze*, devono essere specifiche; cioè dire, tali che constituiscano il concetto del definito, o lo circoscrivano. Di dove risulta tutta la regola primaria della definizione; che, cioè, la deva esser fatta per il *genere* prossimo e la *differenza* specifica del definito. E poichè questa ultima è quella la quale appropria il concetto generico che limita, al concetto del definito, e ne esprime i caratteri propri, particolari e constitutivi, si potrà anche dire che la definizione deva contenere i caratteri essenziali del concetto definito.

Tutti quanti gli altri caratteri formali della definizione derivano dall' attenta considerazione di questo, e non ne sono che un ulteriore sviluppo. Di fatti, se nella definizione deve essere espressa la moltiplicità contenuta nel definito, è chiaro che non può essere esso stesso adoperato come uno degli elementi della propria definizione: e come egli è un aggirarsi sul medesimo punto, invece d' un progredire, quando un concetto serve a definir sè medesimo, chi commette

questo errore, si dice che definisca in circolo: e il circolo si dichiara doversi nella definizione evitare. D' altra parte, come il concetto pensato sotto forma di unità nel *definito* è lo stesso di quello che è pensato sotto forma di moltiplicità nella *definizione*, è chiaro, del pari, che bisogna che questi elementi molteplici, se non è necessario che sieno tutti quelli che si possono pensare nel *definito*, devano però essere non meno nè più, ma tanti per lo appunto, quanti bastino a distinguerlo da ogni altro: chè è quello che si vuol dire col prescrivere che la *definizione* non deva essere nè più larga nè più stretta del *definito*. E nello stesso modo, poichè in ciascuna *definizione* si contiene un concetto generico insieme con quella tal determinazione positiva, che lo riduce ne' limiti del *definito*, bisogna che questa determinazione positiva sia espressa nella definizione; e fuori che ne' casi in cui non sia possibile di fare altrimenti, non ci si contenti d' indicarla mediante la negazione delle altre determinazioni positive, che costituiscono le altre specie o gli altri membri dividenti del concetto. Ed è una particolarità di questa stessa regola, quella che ingiunge di non indicare la determinazione positiva mediante la negazione della determinazione contraria: particolarità che non richiede di essere specificata, se non perchè vi ha, come vedremo, de' concetti relativi i quali, appunto, non hanno altro contenuto che la nega-

zione del loro contrario, e che perciò non possono essere definiti, se non facendo eccezione a questa regola, e definendoli per i loro contrarii.

Esce poi dal campo della logica formale un'altra regola della definizione; la quale è, che essa non deve essere espressa in linguaggio oscuro, figurativo od ambiguo. Ed esce per due ragioni: prima, perchè concerne l'espressione articolata del concetto per mezzo della parola, e non l'espressione pensata per mezzo del concetto stesso, che è la sola circa la quale la logica discorre: e, secondo, perchè è affatto relativa, potendo essere oscuro per uno quello che è chiaro per un altro: cosicchè non dichiara un carattere perpetuo, *a priori*, e puro della definizione come fanno le altre leggi formali, spiegate più addietro.

CAPO VII.

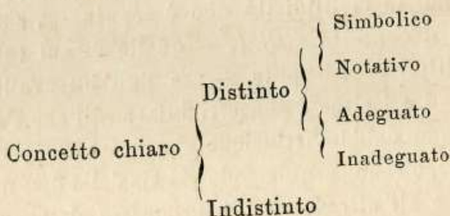
De' caratteri che acquistano i concetti considerati logicamente, rispetto alla mente di chi li considera.

Q. *I concetti, considerati nella loro unità e moltiplicità, quali caratteri acquistano rispetto alla mente di chi li considera in questi loro diversi aspetti logici?*

S. Un concetto è, come si diceva, un'unità contenente in sè una moltiplicità, i cui elementi

hanno, secondo s'è visto, un ordine loro proprio e un organismo. Ora, il concetto stesso di per sè, non è presente alla mente che nell'unità sua in qualità di nozione: e come tale, in quanto e sin dove è pensato, è una nozione *chiara*. Ma cotesta nozione non è sempre *distinta:* giacchè la moltiplicità di caratteri che è contenuta nel concetto, non è sempre pensata nel ripresentarlo davanti a sè; e talora, non solo non è pensata, ma la mente non ne ha neanche una cognizione riflessa e consapevole. Per discernere questa gradazione di distinzione nel concetto, potete da una parte mettere il concetto *indistinto* — quello di cui la moltiplicità non è saputa —, dall'altra il concetto *distinto* — quello di cui tutta la moltiplicità è saputa —; e nell'intervallo tra l'uno e l'altro i concetti intermedii che s'allontanano dall'indistinzione che è a un capo della scala, e vanno acquistando via via della distinzione che è all'altro capo. Il progresso della mente nella cognizione d'un oggetto trapassa tutti i gradi dal concetto indistinto al distinto. E si badi che diciamo *saputa* e *conosciuta*, non *attualmente pensata* la moltiplicità contenuta in un concetto: giacchè della molto maggior parte de' concetti sarebbe davvero impossibile pensare attualmente la moltiplicità tuttaquanta, e più che ne' suoi caratteri più essenziali. Cosicchè il concetto distinto si può da capo dividere in concetto *simbolico* e *notativo:* chiamandolo *sim-*

bolico, quando la moltiplicità ne è saputa bensì, ma non attualmente pensata; *notativo*, quando non è solo saputa, ma attualmente pensata ne' suoi caratteri constitutivi. Ovvero, sotto un altro aspetto, il concetto distinto di cui la moltiplicità è saputa, si può ritenere per *adeguato* o *inadeguato:* adeguato, quando di tutti i concetti elementari che lo compongono e formano la moltiplicità contenuta in esso, si ha da capo e del pari un concetto distinto; *inadeguato* quando non si ha. E queste distinzioni si possono figurare così, per abbracciarle tutte a un tratto a una occhiata:



SEZIONE SECONDA

CAPO I.

Delle relazioni estrinseche tra' concetti.

Q. *La disamina, fatta del concetto sin qui, s' è retta tutta sul supposto, che i concetti sieno tali gli uni rispetto agli altri che l' uno si racchiuda nell' altro: e secondo i varii rispetti, che quella inclusione prende, abbiamo distinto l' estensione e la comprensione, la capacità divisiva e definitiva del concetto. Sin qui, adunque, ogni concetto ci è apparso come un organismo di tante determinazioni inesistenti in un sostrato generico: e tutte le determinazioni insieme pensate, del pari che il sostrato solo per sè, ci sono apparse come qualcosa di sostanziale: mentre, invece, le determinazioni, ciascuna di per sè, ci sono apparse, come delle qualificazioni di cotesto qualcosa di sostanziale, che fa loro da sostrato; e l' una come sostrato, rispetto all' altra come qualificazione, ci si è mostrata necessariamente anteriore; l'altra rispetto all' una, necessariamente posteriore. In*

conseguenza di che possiamo dire che il concetto sia un tutto organico, una unità, a dirla altrimenti, ricca di una pluralità organizzata nel suo grembo. Ma da quell' esame stesso ci è risultato che i concetti sono più di uno: giacchè ogni determinazione, aggiunta o tolta, forma un concetto nuovo; e inoltre, in una delle sorti d' astrazione che abbiamo distinto, — la lineale o simultanea, — abbiamo scoverto un mezzo di trovare in un concetto parecchi altri, i quali non sono in nessuna relazione di estensione o comprensione reciproca, presi ciascheduno di per sè: di fatti, son tutti su una linea sola, e non si trovano in iscala, come i concetti distinti per differenza di estensione e di comprencione. Noi, quindi, abbiamo una pluralità di concetti per varie cagioni: cosicchè la disamina che abbiamo fatto del concetto sinora, non basta, come quella che non ha avuto riguardo a' rispetti che si possono trovare tra' concetti, considerati come più, e come tutti organici e distinti, ciascheduno da sè, ma bensì solo a quelli che si possono scovrire tra'concetti da'quali risulta l' organismo d' un identico ed unico concetto. La quistione, dunque, che ora ci dobbiamo proporre, è questa: Quali relazioni corrono tra' concetti? E da prima, poichè questa parola relazione l' abbiamo usata prima d' ora; e ora l' usiamo con una certa maggior proprietà, qual è il concetto che esprimiamo, e prima ed ora, per mezzo di essa?

S. Le funzioni dello spirito nella concezione d'una relazione devono essere descritte nel loro processo ed effetto dalla psicologia, non dalla Logica. A questa basta di avere della relazione una nozione chiara e formale. Ora tra i caratteri formali della relazione, questo è il principale; che esso è qualcosa d'intermedio tra due termini o più, qualcosa mediante cui e in cui è riconosciuto un nesso di qualunque sorta tra due termini. Una relazione, adunque, implica due o più termini, distinti l' uno dall' altro, ed esistenti, almeno logicamente e nel pensiero, ciascheduno in sè medesimo: e di più qualcosa d' uno tra questi due o più termini, nel quale questi due o più termini sono pensati come un solo. Perchè lo spirito scovra questo qualcosa d' uno, potrà bisognare una maggiore o minore estrinsecazione dell' attività sua su' due concetti per mettergli a quella luce, e sotto quell' aspetto che l' unità si scovra: fatto questo lavoro e portati i concetti nella condizione necessaria, lo spirito vede la relazione per un atto di percezione immediata. Le quali parti d' attività e di passività dello spirito in tutto questo processo non serve alla Logica di ricercare più minutamente.

A noi basta, da questo carattere formale della relazione, ritrarre che la più generale unità sotto la quale si possono raccogliere due concetti in quanto sono due tutti organici distinti, è que-

sta che l' uno è altro dall' altro, quanto l' altro dall' uno. Questa relazione è data dallo stesso carattere formale della relazione che implica la distinzione de' due o più concetti, tra'quali corre. Noi chiameremo relazione d'*alterità* questa prima necessaria, universale relazione tra due concetti.

Ora, assumendo un altro fatto dalla Psicologia, quello della riflessione, — facoltà per la quale lo spirito è adatto a ripensare lo stesso concetto e a ripresentarselo davanti una, due, tre, infinite volte, lasciandolo però sempre quel medesimo, — noi possiamo dare una deduzione chiara e compiuta della relazione d' *alterità*.

Un solo concetto, di per sè solo, non può essere fondamento di relazione; ma può essere ripensato dalla mente; e allora s' ha lo stesso concetto in due gradi; pensato immediatamente nel primo, e mediatamente riflesso nel secondo. Questi due concetti, l' uno *altro* dall' altro come l' altro dall' uno, sono però lo stesso concetto, lo stesso ente ideale, cioè sono un concetto identico. Di qui sorge la prima forma della relazione d' *alterità* quella della relazione d' *identità* tra due concetti, cioè d' una tal relazione nella qual si vedano i due termini della relazione affatto ridotti in uno.

Ma il concetto, essendo un tutto per sè, esclude da sè ogni altra cosa che non è esso; esclude, quindi, molto più, anzi totalmente, la negazione pura e semplice di sè. Se lo spirito,

dopo aver ripensato un concetto, pensa anche la negazione di quello, il pensiero della negazione d' un concetto ed il concetto stesso saranno nella relazione inversa alla precedente; giacchè, come il concetto include sè medesimo, così e per questo stesso appunto esclude la negazione di sè. Di dove viene la seconda specie di relazione di *alterità*, quella in cui sta un concetto colla negazione di sè, che è di assoluta esclusione. Il concetto contradice colla negazione sua. Questa seconda *alterità* si chiama di *contradizione.*

Queste due specie d' *alterità*, combinandosi l' una coll' altra, e variamente invadendo l' una il campo dell' altra, generano tutta la serie delle *alterità*, le quali si possono riassumere ne' seguenti capi.

Q. *Dove e come possiamo trovare la deduzione di queste due specie principali dell' alterità, quella d' identità e l' altra di contradizione?*

S. Poichè abbiamo trovato potere pensare ciaschedun concetto, sia come per sè stante e sostanziale, sia come un complesso di qualcosa di sostanziale che ci appare come sostrato, e di una o più determinazioni o qualificazioni, che ineriscono in cotesto sostrato, possiamo studiare i concetti in quanto includono relazione d' alterità identica o contradditoria, sia intesi sostanzialmente — che vuol dire, presi nella loro unità sostanziale —, sia intesi nelle loro qualificazioni —, che vuol dire presi come implicanti

una relazione d'identità e contradizione, non più nel loro sostrato che lasceremo da parte per averlo considerato prima nello studio della unità sostanziale del concetto, ma bensì nelle determinazioni o qualificazioni di un sostrato o di un qualcosa di sottostante o di sostanziale, supposto identico —.

E badate; diciamo, supposto *identico;* giacchè non potrebbe correre nessuna relazione altro che contradittoria tra le qualificazioni di due concetti contradittorii: e per questa ragion semplicissima, che le qualificazioni di un concetto contradditorio non si possono ottenere, che mediante la negazione, pura e semplice, delle qualificazioni del concetto a cui contradice.

Q. *Ora quali sono le relazioni di alterità, che corrono tra due concetti pensati nelle loro unità sostanziali?*

S. Appunto le due nominate: giacchè un concetto preso in questo carattere, e senza scioglierlo ne' suoi elementi, non si può che ripensarlo; e ripensandolo, riconoscerlo identico con sè e ripugnante alla negazione di sè.

Q. *Ma non si potrebbe ripensare un concetto, in modo che senza scioglierlo ne' suoi elementi, pure vi si riconoscesse che i suoi elementi son tali che potrebbero formare un concetto nuovo senza essere mutati nè punto nè poco, ma solo allogati in un ordine inverso di quello in cui sono nel concetto che si ha davanti?*

S. Si potrebbe, certo, quando ci siano de' concetti tali, che i loro elementi, appunto per esser posti in un tal ordine, richiedano d'esser posti in un ordine inverso. Ciascun di questi implicherebbe l'altro: e dall'uno all'altro non correrebbe altra differenza, se non questa che nell'uno è pensato primariamente l'uno e secondariamente l'altro: e nell'altro, secondariamente l'altro e primariamente l'uno. Di questi due concetti identici nei loro elementi, l'uno esprimerebbe l'inverso dell'altro, l'uno implicherebbe l'altro. In essi avremmo la prima e la più semplice introduzione della contradizione nell'identità: giacchè identici in tutto, non si contradirebbero che nell'ordine della loro coelementazione. E l'essenza loro sarebbe assolutamente relativa, giacchè non consisterebbe che nella loro relazione dell'uno coll'altro. Questi sono, di fatti, i concetti che si chiamano propriamente *relativi:* poichè la relazione assorbe ed esaurisce tutto il loro contenuto.

Cosicchè abbiamo sinora questo schema della Relazione.



CAPO II.

Delle specie d' alterità escludente.

Q. *Ora, quali sono i gradi d' alterità tra le qualificazioni de' concetti? E facciamo di concepir bene il problema che ci proponiamo. Poichè noi ora riguardiamo i concetti nella moltiplicità delle determinazioni, dalle quali risultano, possiamo avere davanti alla mente due concetti o termini di relazioni, dei quali l' uno non sia la mera ripetizione dell' altro, non solo perchè in ciascheduno non è contenuto lo stesso* sostrato, *ma perchè a questo sostrato non identico sono aggiunte in ciascheduno qualificazioni non identiche. Cosicchè per procedere ordinatamente, bisogna che ci domandiamo in primo luogo: che relazione d'alterità queste determinazioni non identiche possono avere l' una verso l' altra? E poichè è evidente che queste relazioni, in quanto non identiche, si escludono, questa maniera di alterità possiamo chiamarla* escludente: *e domandarvi se ci ha e quante sorti d' alterità* escludente.

S. Poichè il sostrato o genere de' due concetti è identico, le due determinazioni che distinguono i concetti, o devono esser tali che amendue possano inerire, e l' una o l' altra bensì, ma nessuna delle due per sè DEVA inerire in quel sostrato: ovvero tali che una delle due vi deva inerire per la natura stessa del sostrato gene-

rico, e l' altra non implichi che la negazione di questa determinazione; e perciò un difetto o mancamento nel genere stesso. Questi ultimi due concetti, i quali, accennando a un contenuto generico identico, variano in quanto l' uno ha una determinazione esprimente una qualificazione naturale di quel genere, l' altro la negazione di questa determinazione, si riferiscono come positivi e privativi: e sono cosiffatti che non hanno nulla d' intermedio tra loro, e suppongono amendue il sostrato generico di cui l' uno esprime, l' altro nega la determinazione naturale; e l' uno, il positivo, basta alla formazione del privativo, ma non viceversa; giacchè il privativo si può ottenere sottraendo le qualificazioni già ottenute nel positivo, ma la somma di queste non si potendo cavare della sottrazione espressa nel privativo, non si può da questo arrivare alla formazione del positivo.

Q. *I concetti le cui qualificazioni son tali che nè l' una nè l' altra delle qualificazioni di per sè deva inerire nel sostrato generico, ma l' una o l' altra* DEVA *pure, e ciascheduna vi possa inerire, si possono logicamente distinguere?*

S. Di certo; poichè le due determinazioni o son tali che abbiano tra di loro una determinazione intermedia nella quale s' identificano, come quella che risulti di amendue; ovvero non l' hanno. Le prime si chiamano *contrarie;* e formano i concetti *contrarii*, i quali, consistendo tutteddue di

una determinazione positiva, non si possono determinare nè l' uno mediante l' altro, nè l' altro mediante l' uno, ma si può però, mediante l' uno e l' altro, determinare l' intermedio nel quale s' identificano.

Q. *Non restano che le determinazioni che non hanno un intermedio.*

S. Queste, da capo, sono suscettibili di una nuova distinzione, secondo che son due o più. Di fatti, quelle stesse due determinazioni che abbiamo chiamate contrarie, possono essere pensate come distribuenti in sè, per metà, l' intermedio, e come quindi esaurienti l' una coll' altra tutto il *genere*, e perciò questo, se non è costretto a determinarsi nè coll' una da sè nè coll' altra, è costretto però ad essere determinato dall' una o dall' altra. Per conseguenza, quelle stesse due determinazioni contrarie, delle quali abbiamo detto più su che s' identificano in un intermedio, si possono pensare sia in cotesto movimento continuo dell' una verso l' altra, formanti degl' intermedii tra l'una e l' altra, sia come stabili e rigide in sè, senza intermedii; e come nel primo modo di considerarle entra il concetto concreto di movimento, chiameremo *concreta* la contrarietà descritta nella soluzione precedente, *astratta* quella descritta in questa.

Se poi le determinazioni son più di due e non si contrappongono come le contrarie, si vede la necessità di considerarle sia l' una rispetto

all' altra, in quanto l'una costituisce un concetto distinto da quello che costituisce l'altra, sia l'una rispetto all'altra, in quanto sono insieme le parecchie determinazioni che costituiscono un concetto, sia ciascheduna rispetto al genere o sostrato generico che determinano.

Le prime hanno questo carattere che dove sta l'una, non può stare l'altra; cosicchè si sogliono chiamare *diverse disgiunte.*

Le seconde e le terze hanno invece il carattere comune, che l'uno sta coll'altra, essendo necessario che l'una stia dove sta l'altra, secondo che una determinazione è proprietà, attributo, modo, accidente dell'altra, o differenza del genere. Per via di questo carattere comune tutte le determinazioni cosiffatte ed i concetti che ne risultano, si sogliono chiamare *diversi disparati.*

E si dà nome di *genericamente diverse*, le une rispetto alle altre e rispetto al genere, a quelle determinazioni che entrano come differenza, proprietà, attributo, modi o accidenti a formare un concetto specifico; giacchè sono, difatti, delle determinazioni, il genere di ciascheduna delle quali è diverso da quello dell'altra. Si chiamano invece specificamente *diverse* le disgiunte, perchè in tanto si diversificano, in quanto entrano a formare le diverse specie d'un genere.

I concetti diversi hanno poi per loro carattere generale l'identificarsi in quel genere o so-

strato generico, che è comune a due o più *concetti diversi disgiunti*, o in quello specifico, che è comune a due o più *disparati;* e il non potersi mediante l' uno determinare l' altro, del pari che non si può ne' *contrarii:* e neanche mediante l' uno e l' altro determinare un intermedio, o dalla presenza di una qualunque delle determinazioni diverse arguire l'assenza dell'altra, come si può pe' contrarii.

Q. *Che relazione corre tra l' alterità di contradizione, e queste di contrarietà, positività e privatività, e diversità?*

S. Questa, certo, che l' una corre tra i concetti intesi sostanzialmente, e le altre tra le qualificazioni dei concetti. Ma si può aggiungere che siccome le qualificazioni si può da noi concepirle sostantivamente mediante un concetto astratto, si può del pari, in due concetti positivi e privativi o contrarii e in più diversi, riconoscere la contradizione in una continua diminuzione, perchè continuamente e sempre più sopraffatta da una relazione d' identità. Di fatti, tra due concetti, l' un positivo e l' altro privativo, vi ha una contradizione non limitata che dall' identità del *genere*, del quale il privativo nega la qualificacazione affermata dal positivo; ma in quello noi non abbiamo più di una negazione mera ed assoluta se non perchè non si nega che una qualificazione di un genere, se non perchè, a dirla altrimenti, un concetto non vi si nega che ri-

spetto a un altro, e non si nega già, come nella contradittoria, in sè e per sè. Ne' contrarii, alla contradizione che corre tra l' uno e l' altro, s' aggiunge oltre l' identità di un concetto generico quella di un concetto specifico intermedio: ne'due è data una determinazione positiva, che è qualcosa oltre alla negazione contradittoria dell'altro. Ne' *diversi*, infine, ci ha tra l' uno o l'altro la identità generica coll' esclusione specifica e reciproca, come ne' contrarii, ovvero anche, oltre l' identità generica, la coesistenza, non sempre necessaria, ma sempre attuale dell' uno coll'altro.

Cosicchè di tutta questa alterità escludente tra' concetti si potrebbe formare il seguente schema:



CAPO VIII.

Delle specie d'alterità includente rispetto a' concetti, intesi sostanzialmente.

Q, *Con quello che s' è detto sinora, si è chiarito in quante classi si scinda e partisca essenzialmente quella sorte di* ALTERITÀ *che si è chiamata* escludente *quella, cioè, ilcu i carattere comnne e generale è questo, che i due concetti che l' uno all'altro si riferiscono, quantunque o s'identifichino, sia in un concetto superiore, sia in un intermedio, o inesistano insieme, pure in qualità di determinazioni generiche o specifiche si escludono e si distinguono, variando l' un dall' altro nelle loro determinazioni specifiche. Ora, ci corre obbligo di proporci la quistione seguente: — Noi abbiamo chiarito che i due concetti intesi sostanzialmente e presi nella loro totalità, non hanno altra relazione d'alterità includente che le due che vanno sotto nome d' identità assoluta e di relatività assoluta; ma sappiamo anche del pari che due concetti possono distinguersi l' uno dall' altro, in quanto l' uno abbia delle determinazioni che nell' altro o mancano affatto o sono surrogate da altre. Se i due concetti son tali che le determinazioni che constituiscono l' uno, sono surrogate nell' altro da altre che constituiscono l' altro, allora i due concetti vanno compiutamente consi-*

derati, rispetto a quelle che hanno d' identico e di diverso sotto la forma delle varie specie di alterità escludenti; ma se due concetti son tali, che l'uno ha delle determinazioni che all' altro mancano, e le quali, quando s' aggiungessero a questo, si riformerebbe quello stesso concetto nel quale già erano, allora il concetto più determinato ci si presenta estensivamente come parte del concetto meno determinato, giacchè non abbraccia che una parte dell' estensione di questo, e comprensivamente, come il TUTTO *del concetto meno determinato, perchè nella sua comprensione contiene la comprensione di questo. Questa relazione di* tutto *e di* parte *forma una specie di relatività diversa dall' assoluta; e s' intende in un unico moho?*

S. Forma, di certo, una specie diversa, giacchè nella relatività assoluta l' un concetto è l' inverso dell' altro e l' uno include l' altro, quanto l' altro include l' uno, invece in questa l' uno include l' altro e non l' altro l' uno; e quello stesso che è l' includente sotto un rispetto, è l' incluso sotto l' altro. Così i concetti più determinati sono comprensivamente gl' includenti ed estensivamente gl' inclusi; i meno determinati sono comprensivamente gl' inclusi ed estensivamente gl' includenti.

D' altra parte, due concetti possono essere l' uno un *tutto* dell' altro, e l' altro la *parte* dell' uno, senza che questa relazione si reciprochi, e che questo secondo diventi sotto un altro

rispetto quantitativo, il *tutto* di quel primo. Non si dice, si badi, che il secondo non possa diventare un tutto, rispetto a qualche altro concetto: non si afferma se non che non lo possa rispetto a quello di cui è parte. Questa mancanza assoluta di reciprocanza distingue la relazione che passa tra due concetti in questo secondo caso da quella che passa nel primo.

Il *tutto* che ha colla sua *parte* la reciprocanza detta più su, si chiama *ideale:* il *tutto* a cui manca, si chiama *reale.*

Q. *La parte* reale *è sempre nello stesso rapporto col tutto reale?*

S. Le parti d'un tutto devono, naturalmente, essere più d'una; giacchè una parte che da sè sola constituisse il *tutto*, sarebbe identica col *tutto* stesso. Ora queste parti dovranno essere o diverse tra loro o no; se diverse, o l'allogamento delle parti è dato nel concetto del *tutto* stesso, — cioè dire, è *necessaria* — o non è data — cioè dire è *accidentale.*

Se è data, il *tutto* è organico o artistico: giacchè non vi ha che nell'oggetto organico o prodotto dall'arte l'idea del *fine:* che è il principio determinante di un allogamento necessario delle parti. Il che, come sia e perchè, non appartiene alla Logica formale di dire ed esporre.

Se non è data, le parti non sono ascritte a nessun ordine, e si può combinarle in parecchi

modi. In quanti? Questa è la quistione risoluta dalla *Dottrina aritmetica delle combinazioni.* Nella possibilità della combinazione varia delle parti consiste, di fatti, la natura di un *tutto* aritmetico, di un tutto, cioè, non ideale nè reale, ma astratto, di un *tutto*, a dirla altrimenti, che contenga una sintesi di parti astratte, come sono i numeri; i quali indicano un carattere comune a tutti gli oggetti concreti, ma non unico in nessuno, nè esistente per sè.

Quando poi le parti non siano diverse, vuol dire che l'una è identica coll'altra, cosicchè non potrebbe nascere nessuna diversità dal diverso allogamento, anzi non ci sarebbe neanche luogo a pensare a un allogamento delle parti. E, di più, nel concetto stesso del *tutto* non è determinato il numero delle parti, le quali sono indefinite; che vuol dire, che il concetto della parte identica non vi si può mai ripetere tante volte, che non vi si possa, volendo, ripensarvela ancora una volta. Le parti, adunque, non sono connesse in un *tutto* di questa qualità come sono in un tutto organico o artificiale: ma puramente legate, raccolte, aggruppate insieme. Un *tutto* di questa fatta si può chiamare *collettivo*.

Cosicchè si può della *relatività* ordire il seguente schema:



CAPO IV.

Delle specie d' alterità includente rispetto alle qualificazioni de' concetti.

Q. *Poichè ne' concetti, oltre la sostanzialità loro, secondo la quale sono intesi nella loro totalità, o in quella parte di questa, che è il sostrato, il sottostante, la sostanza delle determinazioni, abbiamo distinto quelle determinazioni stesse che qualificano il sostrato, e' si vede che non abbiamo sinora esaurita la teorica de' concetti nelle loro relazioni estrinseche: giacchè sinora abbiamo considerati i due o più concetti che si riferivano l' uno all' altro ne' loro caratteri sostanziali, come de' tutti compiuti e ne' quali non distinguevamo qualcosa a cui la relazione in essi si riferisce, da qualcos' altro a cui in essi stessi*

non si riferisce: non distinguendoli se non in ciò che l' un concetto fosse o un tutto equivalente all' altro o una parte dell' altro. Ci resta, dunque, a proporci una questione, ed è: — Posti due concetti (o anche più di due), il cui sostrato sia diverso, — il genere dell' uno dei quali, cioè, sia diverso da quello dell' altro, — e de' quali l' uno non sia nè il tutto equivalente nè la parte dell' altro, cercare se le qualificazioni dell' uno possano essere in relazione colle qualificazioni dell' altro, e come? E badiamo d' intender bene; in cotesto quesito non si suppone che le qualificazioni dell' uno dei due concetti possano essere determinazioni delle qualificazioni dell' altro; altrimenti, si ricadrebbe nelle specie d' identità o diversità già chiarite più su. Nel nostro problema ci ha due concetti, ciascheduno a capo di una serie di determinazioni, delle quali ciascheduno dei due concetti stessi è il complesso o l' unità. Queste serie hanno ad entrare in relazione, senza che l' una diventi in nessuno dei suoi anelli il sostrato di una determinazione dell' altra.

S. Alla Logica formale basta che questa relazione ci possa essere, per affermarne e studiarne i caratteri. Ora, la sua forma generale è, certo, questa, che dietro una determinazione in uno dei concetti nasca una determinazione nell' altro; cosicchè quest' ultima non sorgerebbe, se la prima non fosse, ma, sorgendo, qualifica non la deter-

minazione dell' altro concetto, dietro la quale nasce, ma bensì il concetto nel quale nasce. Questa relazione è, adunque, di dipendenza; e stabilisce una relatività tra concetti, reciproca o non reciproca; cioè dire, o tale che dalla determinazione nell' uno nasca la determinazione nell' altro, come da questa quella, ovvero tale che non nasca, se non per occasione dell' una l' altra, ma non viceversa per occasione dell'altra l' una. Quella che è occasione per cui l' altra nasce, e in quanto tale, è condizione necessaria o non necessaria dell' altra, cioè dire, o esclusiva o non esclusiva; il che, da capo, significa; o tale che senz' essa l' altra non nascerebbe, ovvero tale che l' altra nascerebbe anche senz' essa —; come d' altra parte, quello che nascerebbe dietro la condizione dell'altra, il *condizionato* di questa. E come il concetto si determina sempre più, acquistando le qualificazioni che lo specificano maggiormente, così si circostanzia sempre più, quanto più è messo in relazione con altri, e quanto più si scovre quali nuove determinazioni, non intrinseche ed interne, ma estrinseche e relative, sorgono nel suo seno in corrispondenza colle determinazioni che nascono o si pensano nel seno dell' altro. E d' altra parte, alla stessa maniera che una determinazione intima ed intrinseca, la quale costituisca una specie superiore, diventa il sostrato di una determinazione della stessa sorte che costituisce una specie inferiore, così

una condizione da cui dipenda un condizionato, può essa stessa diventare il sostrato di tante subcondizioni inferiori, le quali suppongano la condizione superiore, ma la determinino ulteriormente, e dalle quali dipendono tanti *subcondizionati inferiori*, che suppongano del pari e determinino ulteriormente il *subcondizionato superiore*. E queste *subcondizioni* acquistano rispetto alla *condizione* le stesse relazioni *quantitative* di estensione e di comprensione, che le specie rispetto a' generi: e ne risulta in esse lo stesso carattere che per questi, che, cioè, quanto più è estesa la condizione, tanto sia meno comprensiva, quanto più è comprensiva, tanto meno sia estesa. Se non che come l'estensione della condizione si può misurare non solo rispetto alla subcondizione come quella del genere rispetto alla specie, ma anche rispetto al condizionato, il quale quanto è meno determinato, tanto meno determinata richiede la sua condizione —, quel carattere si può esprimere con più frutto così: *tanto è più estesa e meno comprensiva la condizione, quanto più esteso e meno comprensivo il condizionato; tanto meno estesa e più comprensiva quella, quanto meno esteso e più comprensivo questo.* Il che vuol dire che il demanio d'una condizione è meno largo di quello che sia il demanio o il campo d'una condizione di essa stessa: e come, quanto più è inferiore una condizione, tante più ne implica di superiori, e

tanto maggiore è la sua dipendenza, quello stesso carattere formale si può esprimere anche così: *quanto maggiore è la dipendenza di una condizione, tanto minore è il campo del suo condizionato; quanto minore è quella, tanto maggiore è questo.*

Ora, in quanti modi si può avverare questa specie di dipendenza di concetti rispetto alle loro determinazioni? È evidente, in quattro modi: giacchè 1.° o la determinazione d'un concetto nasce dall'essere riferito a un altro concetto inteso nella sua totalità e sostanzialità; 2.° ovvero questa determinazione nasce da una determinazione nell'altro: 3.° ovvero le variazioni (subcondizioni, condizioni secondarie, determinazioni specifiche), nelle determinazioni dell'uno generano delle variazioni nelle determinazioni dell'altro, o 4.° da ultimo la determinazione dell'uno, restando ferma, diventa causa di una serie di variazioni nelle determinazioni dell'altro.

CONCLUSIONE.

E qui la teorica logica del concetto sarebbe finita, giacchè il concetto s'è ormai considerato così in sè medesimo, come ne' suoi rispetti estrinseci. E in esso medesimo si son tracciati i caratteri derivanti dalla sua moltiplicità disgregata, dalla sua unità e dalla sua moltiplicità complessiva; e

nei suoi rispetti estrinseci sono state riconosciute le sue relazioni d'identità, di contradizione, di relatività assoluta o non assoluta, di positività e privatività, di contrarietà, di diversità, di dipendenza.

Resta però a mostrare, come le due parti della dottrina logica del concetto si fondano insieme: come le nozioni secondo le quali si è spiegata l'una, si possano applicare all'altra e viceversa. Di fatti, quelli che noi abbiamo chiamati rispetti estrinseci de' concetti riferiti l'uno all'altro, possono diventare rispetti intimi ed intrinseci, quando que' due o più concetti si abbraccino e si raccolgano sotto il concetto di *relazione* del quale sono termini. Allora, i concetti riferiti l'uno all'altro diventano la moltiplicità del concetto superiore della relazione: e si formano da esso mediante quelle determinazioni per le quali si costituiscono distinti l'uno dall'altro. Soltanto il concetto della relazione è, per sè medesimo, perpetuamente e meramente astratto, ed esprime, come esistente da sè, la dipendenza reciproca tra due termini, la quale, effettualmente, non è posta che con questi ed in questi. Cosicchè le determinazioni, dalle quali nascono i due termini della relazione di dipendenza, non si trovano immediatamente nel concetto stesso della relazione; ma vi si applicano mediatamente perchè immediatamente riconosciute ne' termini, tra' quali la relazione corre. Di dove nasce una varietà nella teorica della divisione della definizione: cioè dire, il con-

cetto, diviso e definito, si divide e definisce, in questo caso, mediante le determinazioni de' concetti concreti, de' quali esprime il contenuto. Questa varietà non cambia però la natura de' due processi logici; non fa che adattarli alla maniera in cui i concetti relativi si contengono nel concetto della relazione. D' altra parte, si vede quanto per via di questo assumere de' relativi nella relazione si allarghi e si stenda l' organismo del concetto: il quale tante più determinazioni intrinseche, — nate, cioè dire, dal suo stesso sviluppo —, ed estrinseche — sorgenti, cioè dire, dal suo circostanziale rispetto agli altri —, può abbracciare, quanto è maggiore lo sguardo della mente che lo concepisce. L' universo nella mente divina è il più comprensivo, ed il meno esteso de' concetti; giacchè di universi non ve ne ha che un solo, e fuori dell' universo non v' è nulla: ed è un concetto unico, ricco d' una determinazione infinita e tutta intrinseca, che si determina tutta per sè medesima, e le cui determinazioni simultanee creano e comprendono una moltitudine di concetti, infinita e pure non indefinita, compiutamente individuati ciascuno rispetto a sè medesimo, e circostanziati ciascuno rispetto all' altro. La scienza è la riproduzione successiva di cotesto unico concetto nella mente umana: e la logica, mostrando a questa la complessione del concetto, la capacità e l' organismo del suo contenuto, è il perpetuo stimolo della mente alla perfezione della scienza.

D' altra parte, al concetto inteso in sè medesimo

si applicano le nozioni cavate dall' esame de' concetti ne' loro rispetti estrinseci. Giacchè come la specie, mediante determinazioni ulteriori, non si può dare, quando quello a cui le determinazioni s' applicano, il genere, non ci sia, il concetto di specie dipende idealmente dal concetto di genere, e questo è condizione di quello: e viceversa, come non vi ha realtà per la specie che nell' individuo, il concetto dell' individuo, realmente o nell' ordine delle cose, è la condizione della specie, la specie la condizione del genere. L' individuo ci appare nell' ordine dell' idee come il condizionato ultimo: nell' ordine delle cose, come il condizionante o la condizione ultima; e il genere supremo come il condizionante o la condizione ultima nell' ordine delle idee, ed il condizionato ultimo, invece, nell' ordine delle cose. La mente unisce questi due caratteri nel concetto dell' assoluto o di Dio; il quale però è inteso necessariamente come l' incondizionato ultimo ideale e reale. Ma come ideale, è universalissimo: come reale, individualissimo. Il nesso della universalità e della individualità incondizionata in Dio è il problema di tutta la filosofia: e nessun sistema lo scioglie, che sforzi la mente umana a concepire la natura divina come condizionata idealmente, giacchè la mente umana non può; e quando la filosofia non sappia intendere Dio che eliminando uno degli elementi della sua incondizionatezza, la mente dell' uomo cerca Iddio fuori della filosofia: prima dispera d' intendere e crede:

poi consapevole di sè, si rimette alla prova. E così il concetto dell' assoluto o di Dio diventa lo stimolo e la spinta della mente, e con essa delle cose umane.

ESERCIZI PRATICI

IN CORRISPONDENZA E PER INTELLIGENZA DELLA TEORICA DEL CONCETTO

SEZIONE PRIMA

CAPO I.

Ciascheduno scelga un qualunque concetto, e si eserciti ad analizzarlo negli elementi che racchiude.

Nessuno si può trovare impacciato a scegliere un concetto; giacchè qualunque parola si pronunci, ne esprime uno.

Si scelga questo: *uomo.*

Tutte quelle determinazioni che voi pensate, pensando *uomo,* sono altrettanti elementi del concetto. Voi pensate che l' uomo sia *razionale*, *bipede*, *capace di volontà*, *di rivelare sul volto la gioia dell' animo* (ridere), *di preparare il suo pasto*, *bimano*, *nato in tal posto o tal altro*, *a circolazione doppia*, *a respirazione aerea*, ecc. Qualunque di queste determinazioni è un nuovo concetto, concreto, se è pensata come qualificativa dell' *uomo;*

astratto, se è pensata in sè ed espressa mediante un sostantivo: *bipedità, bimanità*, ecc. Questi sostantivi la lingua non gli offre sempre perchè non sempre ne è già occorso il bisogno; ma voi potete sempre formarne per vostro uso, quanti ve ne possono occorrere, per indicare di per sè i qualificativi d' un concetto.

Operate la medesima risoluzione su' concetti

LIBRO, TAVOLA, GOVERNO, CHIESA, DRITTO, ANIMA, MENTE, ALCALI, CALORE, LUCE.

Un' altra maniera d' astrazione è quella che potete adoperare su un concetto, levandogli ad una ad una tutte le determinazioni con cui lo pensate: il concetto di SOCRATE, per esempio, FILOSOFO ATENIESE, VIRTUOSISSIMO, MORTO DELLA CICUTA. Levate tutte queste determinazioni che v' individuano SOCRATE per quel tale ATENIESE, e che si compendiano nel nome proprio, avrete il concetto di ATENIESE: togliete questa determinazione dell' esser nato in Atene, avrete il concetto di GRECO: togliete questa determinazione dell' esser nato in Grecia, avrete il concetto di UOMO: togliete la determinazione propria dell' uomo, quello dell' esser RAZIONALE, avrete il concetto di MAMMIFERO: togliete la determinazione propria del MAMMIFERO, che è di riprodursi in un certo modo, ed avere la circolazione doppia, e la respirazione aerea e semplice, avrete il concetto di VERTEBRATO; togliete la determinazione propria del VERTEBRATO, che è quella d' avere una certa propria contestura di ossa e di

nervi, con una particolar qualità di sangue, ecc., ed avrete il concetto di ANIMALE: togliete la determinazion propria dell' animale, la sensibilità, ed avrete il concetto di ente corporeo ORGANICO: togliete infine quest' ultima determinazione di organico, e vi resterà il concetto di ente corporeo inorganico.

Questa stessa risoluzione potete fare de' concetti di:

QUERCIA, ELLISSI, POLIGONO, EREDITÀ, PREZZO, BAMBINO, GIORNALE.

Se metterete in una linea verticale tutti i concetti ottenuti mediante l' astrazione *ascendente* ed in una linea *orizzontale* tutti quegli ottenuti mediante l' astrazione simultanea, e combinerete il primo elemento trovato in linea verticale con uno di quegli trovati in linea orizzontale, avrete esempii di astrazione combinatoria.

1. Ente corporeo.
2. Ente corporeo organico.
3. Ente corporeo organico sensibile — Animale.
4. Vertebrato.
5. Mammifero.
6. Uomo.
7. Greco.
8. Ateniese

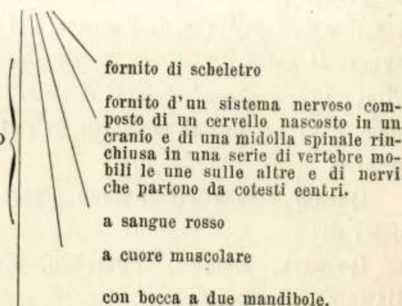


9. SOCRATE — vissuto virtuosamente — morto della cicuta — accusato di corrompere i giovani.

E prendendo due altri concetti nella serie

3. Animale

4. Vertebrato



Il concetto del VERTEBRATO è riformato più o meno, in tutto od in parte, dalla combinazione del concetto *animale* con uno di questi altri coesistenti in lui, e che si devono immaginare trascritti su una linea orizzontale, il che non si è potuto fare per mancanza di spazio.

Si riprovi il medesimo sui seguenti esempi.

I.

1. Figura.
2. Quadrilatero.
3. Parallelogrammo.
4. Parallelogrammo a lati eguali, ad angoli retti, ecc. — Quadrato. —

II.

1. Forza.
2. Forza morale.

3. Forza morale suprema in un complesso di forze morali e materiali che obbediscono.
4. Forza morale suprema che indirizza al bene.
5. Forza morale, superiore dirigente al bene, collettiva.
6. Forza morale, superiore, collettiva, dirigente al bene sociale.
7. Governo.

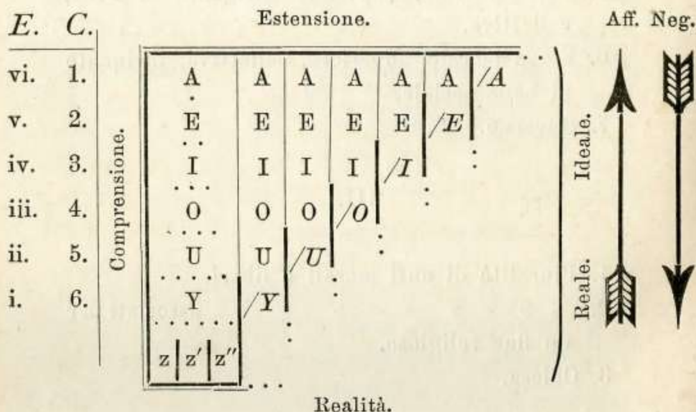
III.

1. Pluralità di enti morali e liberi.
2. » » » » » » associati per un fine religioso.
3. Chiesa.

IV.

1. Azione.
2. Azione libera.
3. Azione libera non lesiva della libertà altrui. — Diritto soggettivo.
4. Conforme a una legge positiva. — Diritto positivo.
6. Conforme a una legge, ecc., che determina i diritti reciproci de' cittadini. — Diritto civile.
7. Conforme a una legge, ecc., rispetto alle cose che si possono possedere. — Diritto di possesso, ecc.

CAPO II e III.



Questa figura, escogitata da uno de' maggiori logici moderni, se non addirittura il maggiore, Sir William Hamilton, e modificata da me coll' aggiunta de' punti sotto le lettere, può essere di grandissimo uso a chiarire la comprensione come l' estensione de' concetti.

Per agevolarne ed allargarne l' uso si facciano su di essa le seguenti considerazioni.

In cotesta tavola è rappresentato, mediante A, A, ecc. il genere supremo o l' attributo più largo; mediante Y la specie infima o l' attributo più stretto: mentre le altre quattro serie orizzontali di vocali (E, I, O, U), esemplificano i generi e le specie

subalterne, ovvero dire gli attributi intermedii. Le vocali sono esclusivamente riservate ad indicare classi o qualità comuni (nozioni); mentre le consonanti z, z′, z″ (le quali di giunta, perchè il contrasto colpisca meglio gli occhi, non sono majuscole), rappresentano individui o oggetti singoli. Ciascheduna classe *(nozione)* più alta o attributo più comune (conforme alla precisione logica), è supposto *dicotomizzato* — che vuol dire diviso in due da una determinazione o nozione inferiore, e dalla sua contradittoria o negativa *(vedi Cap. VI del nostro Sunto)*. Questa contradittoria, della quale appare solo il principio, è contrassegnata da una vocale in corsivo, preceduta da una linea perpendicolare (|) che significa *non*, ed equivale al meno (—) dei matematici. Rimasti intesi di questi segni, ciascheduno riconosce che la Figura mostra a un tratto e d' un colpo l' identità reale e le differenze razionali dell' estensione e della comprensione, le quali, quantunque chiamate *quantità* ciascheduna di per sè, sono però, in effetto, una sola ed identica quantità, vista in relazioni contrarie e da termini opposti. Nessuna cosa è l' una la quale non sia, *pro tanto*, l' altra.

In estensione, il genere supremo (A, A, ecc.) è, com' egli appare, il *tutto* il più grande; giacchè contiene sotto di sè una serie che include ed oltrepassa tutte le serie sottostanti: un individuo (z) è il tutto assolutamente più piccolo, giacchè non contiene che sè medesimo: mentre le nozioni inter-

medie sono de' *tutti*, maggiori di quello che segue, minori di quello che precede: anzi, a dirla altrimenti, delle parti o specie rispetto alle nozioni superiori; de' tutti o generi rispetto alle inferiori.

In comprensione, l'individuo (z) è assolutamente il *tutto* il più grande, giacchè contiene in sè il maggior numero di determinazioni, indicate dal numero de' punti segnati sotto z, z′, z″ maggiore di quello dei punti sotto Y, e così via via. Il genere supremo, invece, è assolutamente il *tutto* più piccolo; mentre ciascheduna nozione o specie relativamente inferiore, è un tutto più grande che non sia la nozione o il genere che gli sta di sopra.

Le due quantità, a questo modo, vanno appunto in senso inverso l'una dell'altra. Quanto è maggiore l'estensione, tanto è minore la comprensione, quanto maggiore la comprensione, tanto minore l'estensione: e così questa, come quella, dando luogo, dentro di sè medesima, alle differenze correlative di *tutto* e di *parte*, ciascheduna nozione, secondo opposti aspetti, contiene ed è contenuta. Ma per cagion di distinzione, è conveniente di esprimersi diversamente e dietro un criterio non arbitrario ne' due casi. Si dovrebbe, cioè, dire, rispetto all'estensione, che una nozione contenga SOTTO di sè o sia contenuta SOTTO ad un'altra; e rispetto alla comprensione un concetto contenga IN sè o sia contenuto IN un altro.

Quantunque differenti nell'ordine del pensiero *(ratione)*, le due quantità sono identiche nella na-

tura della cosa *(re)*. Ciascheduna suppone l'altra; e la estensione non deve essere distinta dalla comprensione più di quello che siano le relazioni de' lati dalle relazioni degli angoli in un triangolo. Del che s'avrà maggiore riprova nella teorica del giudizio e del raziocinio.

La figura mostra tutte le relazioni reciproche delle due quantità contrapposte.

1. Rappresenta distinte le serie contenute sotto ciascheduna nozione: ma contrassegnandole tutte colla medesima lettera, mostra come tutte le serie contenute in ciascheduna nozione sono pensate in essa come una. Così, A è soltanto A, non A, A, A. Un animale è un animale: una specie di animali non è tutte o ognuna o qualunque altra specie: cotesto animale non è quello: Socrate non è Platone. D'altra parte, E è E A: ed Y è Y U, O, I, E, A; ciascheduna lettera inferiore e superiore nella serie potendosi senz'interruzione raggruppare coll'altra in una serie di concetti e di loro determinazioni, come è indicato dall'assenza di ogni linea discriminante: il che si è voluto mostrare intuitivamente coll'aggiunta de' punti, i quali sotto ciascheduna son tanti, quanti sono le lettere che la precedono in colonna. Così, Socrate (z′) è Ateniese (Y), Greco (U), Europeo (O), Uomo (I), Mammifero (E), Animale (A): la connotazione, insomma, di Socrate si raccoglie, raccogliendo in lui tutte le determinazioni superiori. Ed Y denota tutti gl'individui o specie infime piene z, z′, z″, contenuti

sotto di sè; U tutte le specie infime astratte contenute sotto di sè, che nel caso potranno essere i varii popoli di Grecia: O tutte le superiori, a quest'ultima, i varii popoli europei: I, tutte le superiori di un altro grado, le razze umane: E, le superiori di un terzo grado, tutte le specie di mammiferi: A, infine, genere supremo, tutte le specie animali: queste ultime saranno A, A, A, ecc. quelle che seguono, cioè dire: i mammiferi saranno E, E, E, e così via via: e queste specie, le quali di determinazioni in determinazioni mettono capo negl' individui contenuti sotto l' ultima, formano la *denotazione* del concetto.

2. La figura mostra la correlazione inversa delle due quantità rispetto alla somma degli elementi comprensivi. Per esempio A (cioè A, A, ecc.), il genere supremo, è rappresentato come avente sei volte l'estensione di Y; mentre Y (cioè Y — A) ha sei volte la comprensione di A.

3. La figura rappresenta tutti i concetti, come ideali; cioè a dire, come oggetti della mente che gli pensa, e non come esistenti realmente nella natura. Il concetto che è sempre universale, — anche il concetto della specie infima, piena, anche il concetto stesso dell' individuo reale —, non è sussistente, non diventa cosa che nel reale, in cui però cessa appunto d' essere universale, per diventarvi un singolare. A — Y sono reali in tanto in quanto si realizzano in z, z′, z″, che stanno nella figura ad esprimere individui reali. Secondo Boezio

si esprime: *Omne quod est, eo quod est, singulare est:* a cui si potrebbe aggiungere: *Omne quod concipitur, eo quod concipitur, universale est.*

4. L' opposizione di nozione a nozione, per vie di determinazioni contradittorie (A-|$\underline{A}$) e distinta da linee differenti di maggiore spessore che non sono quelle che contrassegnano la separazione d' una dall' altra delle serie contenute in una nozione. Così, animale o ente sensitivo ed organico è distinto da non-animale, o ente non sensitivo e non organico ($\underline{A}$) mediante linee più spesse che non sono quelle che separano una specie animale A dall' altra A [1].

Se lo studente vuole rendersi capace di questa natura de' concetti, sta bene, che ne prenda uno qualunque, quello per es. di GOVERNO, e lo analizzi estensivamente e comprensivamente, conforme alla figura su cui si è ragionato sinora.

Riempia da sè questi estremi.

Governo.

Repubblica.

Repubblica democratica con pluralità di membri nel potere esecutivo eletti a tempo.

Repubblica consolare francese dell' anno VIII.

Al concetto Governo cercherà per denotazione tutte le specie di governi, a quello di repubblica le specie di repubblica: a quello di repubblica aristocratica, tutte le specie di questa e così via via. Perchè proceda con profitto, ad ogni nuova determinazione aggiunta, colla quale determini il contenuto del concetto, bisogna che cerchi la conno-

tazione della determinazione stessa: per esempio, quella di repubblica che aggiunge a *governo*, quella di democratica che aggiunge a repubblica, ecc.

Si può fare il medesimo su un' altra serie di concetti, a capo della quale stesse dall' una parte quello di *Facoltà*, — nel significato di potenza d' un ente morale e intellettivo — e dall' altra quello di *Politica*, — nel significato di arte direttiva del governo nel conseguimento de' suoi fini. —

Ovvero su un altra serie di concetti, che terminassero in su in quello di *atto*, e in giù in quello di *tirannicidio.*

Il professore farebbe bene a dare agli studenti degli schemi vuoti, che essi dovessero riempire ne' due rami dell' estensione o della comprensione a questo modo.

Concetto.

	Considerato nella sua estensione come nozione. In quanto denomina o esprime in una nuova unità tutte le specie contenute sotto di sè.	Considerato nella sua estensione come nozione. In quanto contiene sotto di sè specie o classi, le quali si noverano.	Considerato nella sua comprensione. Si distinguano le determinazioni che a mano a mano si vanno agglutinando, organando e raggruppando nel concetto a misura che aumenta di comprensione.
Genere Sommo	A	A, A, A, A.	A.
Genere Subalterno	B	B, B, B.	A A.
Genere Subalterno	C	C, C.	C B A.
Specie Infima	D	D.	D C B A.

CAPO IV.

Il concetto di triangolo contiene le due determinazioni 1.° di avere tre angoli, 2.° e di avere questi tre angoli eguali a due retti. Quali delle due è *differenza* di cotesta figura? quala è proprietà?

Il concetto d' un uomo che dorme, ha le seguenti determinazioni. 1.° D' essere *razionale*. 2.° Capace di ridere. 3.° Bipede. 4.° Nato in un tal posto. 5.° Dormiente. Rispetto al concetto UOMO, quale di queste determinazioni è *differenza?* quale *proprietà?* quale *attributo?* quale *modo?* quale *accidente?*

Nel concetto di acido, definito, come sostanza adatta a rendere rosse le materie coloranti azzurre, si può egli distinguere se questa determinazione sia *differenza* o *proprietà*?

Se si scovrisse nell' acido una determinazione ulteriore dalla quale derivasse in esso la soprascritta, quale delle due sarebbe la *differenza*, quale la *proprietà*?

Di tutte le determinazioni dell' alcali, ch' essa sia sostanza neutralizzante un acido, e muti in verdi i blù vegetali, ecc. ce n' è nessuna che si possa piuttosto chiamare *differenza* che *proprietà?* E se di no, a quali condizioni bisogna che soddisfaccia la scienza perchè si possa?

Delle due seguenti determinazioni connotate dalla parola *Parallelogramma*. — 1.° Ch' esso abbia quattro

lati paralleli ed opposti. 2.° Che i lati opposti siano uguali, — quale delle due è *differenza*, quale *proprietà?*

Delle seguenti determinazioni spettanti al concetto di *Atto morale:* 1.° emanante da un ente libero; 2.° conforme a una legge obbligante, ma non costringente. 3.° buono. 4°. col fine del miglior perfezionamento proprio spirituale; 5.° mediante il beneficio fatto al prossimo. 6.° nel sussidiare il povero, ecc.; quale è *differenza*, quale *proprietà*, quale *attributo*, quale *modo*, quale *accidente*, rispetto al concetto in genere di atto morale? E ciascheduno dimandi a sè medesimo se quelle determinazioni conserverebbero lo stesso carattere che hanno rispetto ad ATTO MORALE, quando fossero considerate rispetto al concetto di BENEFICENZA o a quello di ELEMOSINA.

CAPO V.

I.

Cuvier distingue i vertebrati nelle seguenti classi:

1.ª CLASSE: I *mammiferi*, i quali hanno sangue caldo, circolazione doppia e respirazione aerea e semplice, cioè dire effettuata solo nel polmone; sono forniti di mammelle, che servono alle femmine per l'allattamento de' figliuoli, i quali nascono vivi dopo essersi sviluppati nella matrice per mezzo della placenta.

2.ª Classe. Gli *uccelli*, i quali, organizzati per il volo, hanno del pari il sangue caldo e la circolazione doppia; ma sono ovipari, e la loro respirazione è doppia, cioè a dire l'aria aspirata si spande nelle cellule aeree delle varie parti del corpo, dopo avere traversato i polmoni, i quali traversa una seconda volta durante l'aspirazione.

3.ª Classe. I *rettili*, i quali sono ovipari, a sangue freddo, a circolazione semplice, a respirazione aerea e semplice.

4.ª Classe. I *pesci*, i quali sono ovipari a sangue freddo; ma la loro circolazione è doppia e la loro respirazione è aquatica, cioè ha luogo per mezzo di branchie.

Ciascheduno si dimandi su questa divisione:

1. Quali sono i concetti generici, le cui determinazioni specifiche servono al Cuvier per formare la sua divisione? Il che vuol dire, quali sono i *fondamenti* della divisione?

2. Quanti sono?

3. Quali sono le determinazioni specifiche di questi concetti, le determinazioni, cioè dire, colle quali forma e distingue le varie specie del concetto *vertebrato?*

4. Quante sono?

5. Ciascheduna di esse in quanti concetti specifici divide il concetto del *vertebrato?*

6. Come si aggruppano insieme in ciascheduna di queste specie?

7. Se ciaschedun fondamento della divisione

dividesse colle sue determinazioni tutto il genere *vertebrato*, in quanti membri verrebbe diviso?

8. Corrisponde a ciascheduno di questi membri logicamente possibili una classe reale?

II.

Cicerone divide il diritto in *legem, morem, æquitatem* (*Top.* 31).

1. Quale è il *fondamento* della divisione?

2. In che rispetto sono col *fondamento* queste tre determinazioni?

3. Come si può ridurre questa divisione a una triplice divisione bimembre?

III.

La virtù si suol dividere in prudenza, giustizia, fortezza e temperanza. Dimandatevi

1. Che *fondamento* abbia questa divisione.

2. Queste specie della virtù non hanno di comune altro che il fondamento o il concetto generico, rispetto al quale sieno determinazioni specifiche?

IV.

Se si dividesse l' *uomo* in europeo, africano, asiatico, americano ed australiano; in cristiano, maomettano, giudeo e pagano; in giusto ed ingiusto, 1. quali sarebbero i *fondamenti* delle divisioni? 2. quanti i membri?

V.

Se uno distinguesse gli uomini e i governi in repubblicani e cattivi, che errore commetterebbe?

VI.

E che errore, se distinguesse la Logica in teorica del concetto, teorica del giudizio, teorica del raziocinio, e in logica *applicata*.

È utilissimo di avvezzarsi mediante le divisioni del concetto ad abbracciarne tutta l' estensione, ricercando le varie determinazioni di cui comprensivamente è capace.

Ogni indice fatto bene è la divisione fatta bene d' un concetto. Perciò è facile di trovare esempii di *divisione*.

CAPO VI.

I.

Cicerone definisce l' *hæreditas* così:

Hæreditas est pecunia. Commune adhuc; multa enim genera sunt pecuniæ. Adde quod sequitur: *quæ morte alicujus ad quempiam pervenit.* Nondum est definitio. Multis enim modis sine hæreditate teneri mortuorum pecuniæ possunt. Unum adde verbum: *jure.* Jam a communitate res disjiuncta videbitur, ut sit explicata definitio sic: *Hæreditas*

est pecunia, quæ morte alicujus ad quempiam pervenit jure. Nondum est satis; adde; *nec ea aut legata testamento aut possessione retenta.* Confectum est.

1. Quale è il genere rimoto?

2. Quale il prossimo?

3. Come il prossimo si forma?

4. Quali le differenze mediante le quali il prossimo si forma dal rimoto?

5. Quale la differenza che costituisce il concetto: *Hæreditas*?

II.

In quella divisione fatta dal Cuvier de' *vertebrati*, esposta nel capo precedente, quale è il genere d'ogni classe, e quali le differenze?

III.

Che differenza ci corre tra le seguenti due definizioni del dritto civile?

Jus civile est æquitas constituta iis, qui ejusdem civitatis sunt, ad res suas obtinendas (Cic., *Top.* 9).

Jus civile est quod neque totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit; itaque cum aliquid addimus vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est civile, efficimus (Ulpianus, *D.*, L. 1, tit. I).

Quale sarebbe il difetto logico di quest'ultima?

IV.

Abbiate questa lunga serie.

- Essere organizzato
  - Vegetabili
  - *Animali*
    - Invertebrati
    - *Vertebrati*
      - Pesci
      - Rettili
      - Anfibii
      - Uccelli
      - *Mammiferi*
        - Cetacei
        - Ungulati
        - *Unguicolati*
          - Quadrumani
          - Volitanti
          - Sdentati
          - Rosicchianti
          - *Carnivori*
            - *Fiere*
              - *Digitigradi*
              - Piantigradi
            - Insettivori
          - Marsupiali

1. Quale è il genere prossimo e la differenza nella definizione di *animale*, *vertebrato*, *mammifero*, *ungniculato*, *carnivoro*, *fiera*, *digitigrado?*

2. Nella definizione di ciascheduno di questi concetti, in quale incomodo s'incorrerebbe, se al genere prossimo si surrogasse il *rimoto?* E aumenterebbe questo incomodo e perchè, quanto più remoto dalla differenza fosse il genere?

V.

Che errore avrebbe commesso Orazio, se ne' seguenti versi avesse inteso definire la virtù e la saggezza?

> Virtus est vitium fugere, et sapientia prima
> Stultitia caruisse........

Occorrerebbe lo stesso difetto in questa?

> La discesa è il contrario della salita.

VI.

Che difetto scorgereste in queste definizioni?

> La vita è la somma delle funzioni vitali?

> Il giorno è un periodo di tempo di ventiquattro ore, ciascheduna delle quali è la ventesimaquarta parte del giorno.

VII.

E in quest' altre?

> La moneta è una merce, data in cambio per qualunque altra, e di metallo.

La moneta è una merce data in cambio per qualunque altra.

Il capitale è qualunque proprietà con tali o tali altri caratteri, eccetto la terra.

Il triangolo è una figura rettilinea con tre angoli e a tre lati uguali.

La parola è il segno del pensiero.

La ricchezza è il lavoro appropriato.

Le parole sono i segni articolati mediante i quali l'oratore esprime il suo concetto.

Del resto, di definizioni sbagliate se ne trova in gran copia in quattro quinti de' libri. Dalle definizioni come dalle leggi, bisogna levare il troppo e il vano.

VIII.

Giuliano ha definita l'eredità:

Hæreditas est successio in universum jus quod defunctus habuerit.

Accursio a questa definizione, aggiunge: *deducto aere alieno.* Quali modificazioni nel concetto di eredità derivano da questa aggiunta, e quali conseguenze da queste modificazioni?

CAPO VII.

La nozione del color *rosso*, se noi non potessimo nè dire a quali segni ci appare realizzata, nè descrivergli ad altri, sarebbe distinta o indistinta?

La nozione di una *casa*, quando noi sapessimo, come sappiamo, definirla, dicendo che è un edifizio

chiuso e coverto proprio ad abitarvi, è distinta o indistinta?

Le nozioni di *stato*, *felicità*, *libertà*, *creazione*, quantunque le avessimo distinte, e conoscessimo tutte le loro connotazioni, le adopereremmo come simboliche o come notative, se nel pensarle non ci si ripresentassero davanti al pensiero ciascheduna e tutte le determinazioni che le constituiscono?

Le nozioni di *linea*, di *punto*, di *ente*, e le altre più semplici le adoperiamo come notative o come simboliche?

Se dietro Aristotele concepissimo la *felicità* come *un' energia dell' animo conforme alla virtù migliore in una vita perfetta*, e se sapessimo render conto di quello che sia: *energia dell' animo*, *conforme alla virtù migliore*, e *vita perfetta* secondo la mente d'Aristotele, avremmo un concetto ADEGUATO della *felicità?*

Se sapessimo cosa sia *forza irresistibile* e *stato di natura*, avremmo un concetto adeguato della nozione che Hobbes dà del diritto: *forza irresistibile in uno stato di natura?*

Chi definisse il *calore*: quello che produce la sensazione di caldo, darebbe del *calore* una nozione distinta?

Chi, richiesto della causa di questa sensazione, rispondesse che è prodotta da una sottile corrente invisibile, che emana da una sostanza più calda, e produce ne' nostri nervi la sensazione del caldo, darebbe di questa causa una nozione distinta?

Chi, dimandato di quello che sia questa corrente invisibile, rispondesse il *calorico*, mostrerebbe d'avere o darebbe del *calore*, del *calorico* e della sensazione di *caldo* una nozione ADEGUATA?

Dimandatevi perchè le ultime nozioni delle scienze fisiche sieno tutte nel caso di quelle accennate?

Chi, dimandato cosa sia *elettricità*, rispondesse un *imponderabile*, avrebbe e darebbe dell' elettricità una nozione ADEGUATA?

Chi, ammessa questa nozione, definisse il *fulmine* come accumulata elettricità scaricata dalle nubi, avrebbe e darebbe del fulmine una nozione ADEGUATA?

Quali sono i concetti di cui bisogna che possiate render conto per avere una nozione adeguata dal concetto di diritto, secondo le varie definizioni che seguono?

« Il diritto è la podestà di fare un'azione o di possedere una cosa, considerata in quanto è riconosciuta della società e dalla coscienza umana » (BONCOMPAGNI). Questa definizione è logicamente difettosissima; e si può dire che contravvenga a quasi tutte le norme logiche; cercate come e perchè?

« Il diritto è il complesso delle condizioni secondo le quali la libertà esteriore di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti » (KANT).

« Il diritto è il complesso delle condizioni esteriori per la vita morale dell' uomo » (BOUTERWECK).

« Il diritto è il complesso delle condizioni

esteriori, dipendenti dalla volontà umana, necessarie allo sviluppo fisico e razionale dell' uomo » (KRAUSE).

« Il diritto è l' ordine delle relazioni di vita che costituiscono l' esistenza comune degli uomini » (STAHL).

Jus est realis et personalis proportio, quæ servata servat societatem, corrupta corrumpit » (DANTE).

SEZIONE SECONDA

—

CAPO I.

Ciascun concetto comparato con sè medesimo è un caso d' identità: *uomo-uomo* ecc: comparato colla negazione di sè è un caso di contraddizione: *uomo-non uomo; bianchezza-non bianchezza*, ecc.

Padrone, servo; figlio, padre; principe, suddito; su, giù; destra, sinistra; salita, discesa; metà doppio; sono esempi di concetti coesistenti in una relatività assoluta.

In questi ultimi cercate d' intendere come l' uno è l' inverso dell' altro.

CAPO II.

Cieco — veggente (parlando d' un occhio): *dentato, — sdentato* (parlando d' un animale naturato ad aver denti): *ragionevole — irragionevole* (par-

lando d'un uomo): *giusto*, — *ingiusto* (parlando d'un giudice): *bene sulle gambe*, — *zoppo* (parlando di un animale che ha gambe) ecc., sono esempi di concetti che si riferiscono come positivi e privativi.

Bianco — *nero*, che s'identificano nel *bigio*: *buono* — *cattivo*, che s'identificano nel *mediocre*: *inorganico* — *organico*, che s'identificano continuamente per ridistinguersi da capo: il *caldo* e il *freddo*, che s'identificano nel *temperato*: *sano* ed *ammalato*, che s'identificano nel *convalescente*: ecc., sono esempi di contrarietà concreta.

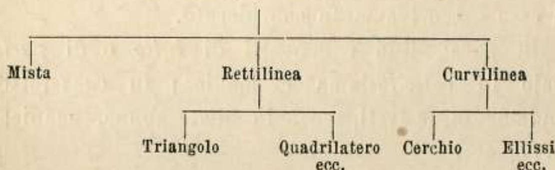
Questi stessi, negando l'intermedio ed esaurendolo e ripartendolo tra'due estremi, diventano esempi di *contrarietà astratta*, della quale l'esempio più puro è il *pari* e *dispari*.

Le varie determinazioni che constituiscono i vari membri d'una divisione, sono esempi d'una diversità *disgiunta*.

Le varie determinazioni che coesistono ne' vari membri d'una divisione e nelle definizioni, sono esempi di *diversità disparata*.

Vogliate verificarlo così negli esempi di divisione e di definizione già allegati come in questo nuovo.

Figura piana superficiale.



Cercate i propri caratteri della figura mista, della rettilinea, della curvilinea: e osservate come si escludono a vicenda: i caratteri, invece, i quali concorrono a formare ciascheduna delle specie di figura, coesistono.

Questi caratteri coesistenti possono essere o proprietà o attributi o modi o accidenti, secondo la dottrina esposta ed esemplificata nella *Sez.* 1, *cap. IV.*

CAPO III.

I.

Esempi di un tutto *ideale* e di un tutto *reale* ne occorrono troppi, e n' abbiamo già dati troppi noi stessi, perchè sia bisogno di fermarsi qui a darne degli altri

Ogni *genere* o *specie* è un tutto *ideale.*

Si paragonino i caratteri del *tutto* e *parte* ideali in *animale* rispetto a *uomo*, *cavallo*, ecc., i quali concetti specifici si osservi come e perchè diventino essi stessi de' *tutti ideali* del concetto generico.

Si osservi come il concetto *animale* resti, anche sottraendo tutte le determinazioni che constituiscono una od un' altra specie, una, cioè, od un' altra parte di esso estensivamente considerato.

Si paragonino i concetti di *tutto* o di *parte* reale in *coltello*-lama e manico; in *casa*-tetto, fondamenta, pareti, ecc. in *abito*-gonna, manica, corpo, ecc.

Si badi come sopprimendo le parti reali si sopprime il *tutto* reale; giacchè se potete concepire l'*animale* fuori di ciascheduna sua specie o parte, non potreste concepire un coltello senza manico e senza lama.

II.

Quanto a un tutto *organico*, ogni creatura viva n'è un esempio: la *formica* come il *leone*, la *quercia* come la *felce.* E così di un *tutto artificiale* ogni oggetto creato dell'arte umana: un *argine* di un fiume come l' *Apollo di Belvedere*, o il *Laocoonte.*

Del pari, di un tutto *aritmetico* sono esempi i *numeri*, le cui parti si possono constituire e combinare in vari modi. Prendete il numero 9 le cui parti possono essere 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, ovvero 2, 2, 2, 2, 1, ovvero 3, 3, 3, ovvero 2, 3, 4: ecc. E tanto le ultime quanto le prime diventano diversi numeri, combinate diversamente; per es. le ultime 2, 3, 4, ecc., diventano 23, 24, 34, o 32, 42, 43, ovvero $2 + 3 = 5$, $2 + 4 = 6$, ovvero $2.\ 3 = 6$, $2.\ 4 = 8$, ovvero $2_{\underline{\underline{3}}}$ 8, $3_{\underline{\underline{2}}}$ 9, $2_{\underline{\underline{4}}}$ 16, $4_{\underline{\underline{2}}}$ 16, ecc.

Così, quando la parola si prenda come un tutto astratto senza significato, — giacchè intesa nel suo significato è un tutto organico — diventa un mero complesso di lettere soggetto alla teorica delle combinazioni. *Amor*, per es. si trasforma in *maro*, *mora*, *roma*, *omar*, *ramo*, ecc.

Ogni nome collettivo è un esempio di un tutto collettivo, *mucchio*, *popolo*, *reggimento*, ecc.

CAPO IV.

Si abbiano i due concetti di *provvidenza nel governo*, *obbedienza nel cittadino*, e si metta l' uno in questa dipendenza dell' altro, che essendo *l' uno*, *l' altro* sia del pari.

Si abbiano questi altri due concetti, *frapposizione della terra tra la luna e il sole* ed *ecclissi della luna*, e si mettano in questa dipendenza che dove sia l' uno, sia l' altro.

Dimandatevi quale di questi due concetti sia la *condizione*, quale il *condizionato*.

Le diverse fasi della luna, quale concetto o fatto, — giacchè quello che è un fatto in natura, è un concetto in Logica — hanno a *condizione primaria*, quali concetti o fatti a *condizioni secondarie?*

L' ellissi, la parabola e l' iperbole qual concetto o fatto hanno a condizione *principale*, quali a *secondarie?*

La prosperità di un paese libero quale concetto o fatto ha a sua condizione *principale*, quali a *secondarie?*

Il concetto del *governo* come *legittima espressione della volontà comune de' cittadini*, quale altro concetto o fatto ha a sua condizione *principale*, quali a *secondarie?*

Se avendo i due concetti di *libertà di commercio* e di *ricchezza pubblica* vorrete raffrontarli, cosa raffrontate? Non forse una variazione nel concetto

di *legislazione commerciale d' un popolo* colla variazione nel concetto di *ricchezza prodotta del popolo stesso.*

Se raffrontate il *censo elettorale*, com' è fissato nella legge, colle variazioni che può successivamente produrre nella ricchezza pubblica, non raffrontate la determinazione di un *concetto* (censo) colle variazioni che, restando quella determinazione la medesima, si possono produrre nella determinazione di un altro concetto: *ricchezza?*

Il concetto *aumento nelle persone che formano il potere esecutivo*, e l' altro *diminuzione della parte di responsabilità di ciascheduno*, in qual ragione stanno l' uno verso l' altro?

CONCLUSIONE.

È facile di verificare nella tavola che abbiamo data nel Capo VII, sez. I di questi esercizii pratici, come nell' ordine delle cose gl' individui z, z′, z″ sono le condizioni di tutti i concetti precedenti, e nell' ordine delle idee questi ultimi sono invece le condizioni dell' individuo.

È facile del pari di vedere come si possono riassumere nel concetto della relazione di dipendenza i due termini che sono messi l' uno rispetto all' altro in questa relazione.

Dire: *Se la legge prevale, i diritti del debole sono sicuri*, è tutt' uno col dire: *La prevalenza della legge assicura i dritti del debole.* Ora, nel

primo caso i due concetti di *legge prevalente* e *dritto del debole assicurato* sono lasciati distinti e messi in una relazione di dipendenza l'uno dall'altro; nel secondo il concetto di *assicurazione del dritto del debole* entra a far parte del concetto di *prevalenza della legge.*

Del pari, confrontate queste due espressioni:

« Quanto maggiori fondamenti di fiducia si ha in sè medesimi, tanto più si dovrebbe fidare in sè medesimi. »

« La maggior saldezza de' fondamenti della fiducia che si ha in sè, dovrebbe aumentare la fiducia stessa. »

Nel primo esempio, i due concetti, — *maggior fondamento* — e — *fiducia che ne dovrebbe conseguire* — sono lasciati distinti, e messi in relazione di dipendenza: nel secondo sono risoluti in uno.

Fate del pari coi concetti:

Ignoranza	*scusa del delitto.*
Impossibilità che la materia si muova da sè	*necessità di un motore.*
Pioggia	*nubi.*
Religione positiva	*clero.*
Studio	*dottrina.*
Fantasia	*arte.*
Produzione	*industria.*
Giustizia	*tribunale.*
Virtù	*libertà morale.*
Rugiada copiosa	*notte senza nubi.*
Vizio	*infelicità*, ecc.

SCIENZA DEL LINGUAGGIO

(1866)

DELLA CLASSIFICAZIONE DELLE LINGUE

STUDI CRITICI DI G.-I. ASCOLI. — Cenni sull' origine delle forme grammaticali. — Saggi di dialettologia italiana. — Colonie straniere in Italia. — Frammenti Albanesi. — Gerghi, Milano, 1861.

Se, perchè uno in qualsisia delle nazioni civili in cui si distingue l' Europa, acquisti la riputazione di vero ed efficace cultore di uno o altro ramo dello scibile, bisogna che non solo sia in sè medesimo persuaso di conoscerlo, e che questa persuasione la sia diventata comune a un cerchio di amici o al ministro, ma ch' egli abbia altresì data prova pubblica del valor suo in più scritti, e che questi scritti siano riusciti ad attirare l' attenzione e la discussione dei dotti degli altri paesi, noi Italiani abbiamo solo l' Ascoli a contropporre a quegli stranieri, i quali affermassero che una delle più nuove e delle più feconde scienze, la scienza del linguaggio, non ha in Italia chi vi brilli. Giacchè

se v' ha altri che la coltivi con frutto, non se ne sa anche nulla; e se v' ha chi presuma di applicarvisi, si vede, al poco grido che leva gli stranieri, che non è creduto possedere nessun sentimento di quello che questa scienza oggi sia.

In questo fascicolo che l' Ascoli ha pubblicato da quattro anni, ma che non è però meno nuovo e meno degno che se ne parli, egli prende occasione da un volume del Biondelli, *linguista*, com' egli dice, *del quale non si potrebbe citare nessuno più operoso in Italia*, ma che non si sa *tenere, come suol dirsi, a livello della scienza contemporanea*. Questo volume ha titolo di *Studii linguistici*, e ne raccoglie dieci di soggetti svariatissimi. L' Ascoli, nel succitato fascicolo, presenta le sue osservazioni sopra i primi *cinque* soli, non si trovando pronto a fare di più. Io, per la mia parte, mi sento appena in grado di dire alcune cose sul primo, che è sull' *origine e sullo sviluppo della linguistica*; anzi, più propriamente sopra la sola ultima parte di cotesto studio, che è anche la sola che l' Ascoli tratta, e che contiene un *saggio pratico del vero ordinamento filosofico dei linguaggi*. Nè servirebbe a nulla il ribadire le obbiezioni che l' Ascoli fa contro l'ordinamento proposto dal Biondelli; il quale, del rimanente, s' era contentato di copiare Federico Schlegel, ed, aggiugni, con così poca preparazione e ponderazione, che se avesse proprio avuta la intenzione deliberata di esporre cotesto non suo modo di ordinamento de' linguaggi nella maniera più

adatta a dar luogo altrui di dimostrare che non si possa nè si deva ammettere, non avrebbe, per vero dire, potuto esporlo altrimenti da quello che ha fatto.

Mi pare più giovevole e più piacevole anche — sin dove in cotali studii può prendere gusto un lettore, che non ne fa professione — l' accennare brevemente il problema; l' indicare i modi, nei quali è stato tentato, e l' aggiugnere alcune osservazioni a quelle che l' Ascoli ha già fatte, ed indicare, per mio conto, una via, in cui una soluzione definitiva si potrebbe trovare.

I.

LE CLASSIFICAZIONI TENTATE.

La scienza del linguaggio ha questa attrattiva grandissima sopra ogni altra, che nata, son per dire, a' tempi nostri, mostra come e quando una scienza nasca. Noi, di fatti, riconosciamo facilmente, che lo studio del linguaggio non ha preso dignità di scienza, se non il giorno che esso è diventato oggetto di studio per se medesimo, e non s' è cercato più di capire una lingua per intendere quello che altri dica in essa, bensi di capirla per intendere in che maniera e con quali mezzi ella esprima ciò che ogni lingua è ordinata ad esprimere. Il problema della classificazione delle lingue non poteva sorgere,

se non quando il concetto della loro scienza fosse maturo. Giacchè questo problema suppone che l'organismo delle lingue sia stato cominciato a studiare per sè stesso, e che in esso, a questo o quel punto, si siano scoperte diversità cosiffatte, che legittimino una distinzione specifica delle lingue, simile a quella ch'è fatta degli animali e delle piante. Quali diversità si sono scelte? Qual è stato il criterio della scelta? La risposta a tali interrogazioni è tutta quanta la storia della scienza del linguaggio su questo particolar punto della classificazione delle lingue, che è il più importante per ciò solo, che ciascuna sua diversa soluzione compendia tutti i resultati, a' quali la scienza è giunta sino ad essa.

La scienza del linguaggio si può dire indovinata dal Leibnizio; fu egli il primo che suggerì, che lo studio delle lingue non dovesse esser condotto altrimenti da quello delle scienze esatte; procurò da ogni parte che si cercassero ed appurassero i fatti: indicò un modo di raccoglierli, compilando una lista di vocaboli, dei quali si dovesse cercare la traduzione in quante più lingue si potesse. Egli intese il frutto che dalle Missioni si poteva trarre, a fine di avere tradotti nel maggior numero delle lingue parlate l'orazione domenicale, i dieci comandamenti, o qualche altra parte del catechismo; la qual raccolta avrebbe potuto poi essere fondamento di paragoni. E con più vigore d'altri e tra' primi combattè l'opinione comune sino a lui, che l'ebraico fosse la lingua primitiva, affermando

che non vi fosse maggior ragione di dir questo che d'adottare l'opinione del Goropio, il quale nel 1580 aveva pubblicata in Antuerpia una opera intesa a provare che l'olandese fosse propriamente il linguaggio parlato nel paradiso. Giacchè una discussione proseguita molto acerbamente tra' dotti per lungo tempo era stata per lo appunto questa: — In che lingua avessero parlato Adamo ed Eva? — E se i cervelli sani stavano per l'ebraico, i cervelli più curiosi non si trattenevano dallo sbizzarrirsi a lor posta. Se il Goropio parteggiava, come s'è detto, per l'olandese, Andrea Kempe opinava con argomenti non meno gagliardi, che Iddio avesse parlato svedese ad Adamo, questi gli avesse risposto in danese, e il serpente discorresse francese con Eva. Lo Stiernhelm tenne a dirittura per lo svedese; e lo Schrieck per il celtico. Se non che, in quella vece, all'Erro parve che il linguaggio parlato da Adamo dovesse veramente essere stato il basco; e Max Müller trae dall'Hennequin [1] che ben dugento anni fa fosse stata impegnata nel concilio metropolitano di Pamplona un'agitata discussione; la quale posò infine in queste conchiusioni: « 1. Il basco è stato egli il primo linguaggio dell'uomo? — I dotti canonici confessano, che malgrado il forte convincimento che ne hanno, essi non osano dare una risposta affermativa. — 2. È stato il basco il solo

[1] *Essai sur l'analogie des langues.* Bordeaux 1838, pag. 60.

linguaggio parlato da Adamo ed Eva nel paradiso? — Su questo punto il Capitolo dichiara che nessun dubbio può esistere nella sua mente, e ch' egli è impossibile di opporre a ciò nessuna certa o ragionevole obbiezione. »

La mossa data dal Leibnizio seguirono l' Hervas e l' Adelung; tacendo del *Dizionario comparativo delle lingue di tutto il mondo*, fatto compilare da Caterina II. L' Hervas era un gesuita spagnuolo, stato missionario egli stesso, e che di ritorno da' suoi viaggi rimase in Roma, ed aiutato da' suoi confratelli, richiamati a quei giorni o cacciati via da ogni parte del mondo, attese a dar atto a un concetto che gli era venuto in mente, mentre viveva tra le poliglotte tribù di America. Nel 1800 pubblicò in ispagnuolo un *catalogo dei linguaggi*, che doveva far parte di una vastissima opera, a cui dava titolo d' *Idea dell' universo*. Raccolse esempi ed informazioni di più di trecento linguaggi; ma, per dirlo con le parole di Max Müller [1], « fece ancora di più. Compose grammatiche di più che quaranta lingue. Fu il primo ad indicare, che le vere affinità delle lingue devono essere soprattutto determinate da raffronti delle lor grammatiche, non da mera somiglianza di vocaboli. Provò mediante una lista comparativa di declinazioni e coniugazioni, che l' ebraico, il caldaico, il siriaco, l' arabo e l' amarico non sono se non dialetti di un solo linguaggio originario, e

[1] *Science of language*, vol. I, pag. 137.

costituiscono una sola famiglia di lingue, la semitica. Pose in dileggio l'idea di derivare tutti i linguaggi umani dall' ebraico. Percepì chiare traccie di affinità tra la lingua ungarica, la lapponica e la finnica, tre dialetti ora classificati come membri della famiglia turanica. Dimostrò che il basco non era, come comunemente si credeva, un dialetto celtico, bensì una lingua da sè, parlata da' primi abitanti della Spagna, secondo è provato da' nomi delle montagne e dei fiumi spagnuoli. Anzi una delle più splendide scoperte nella storia della scienza delle lingue, l' accertamento della famiglia dei linguaggi malesi e polinesii, che s' estende dall' isola di Madagascar ad oriente d' Affrica per 208 gradi di longitudine, sino all' isola di Pasqua ad occidente d' America, fu fatta dall' Hervas, molto tempo prima che l' Humbold l' annunciasse al mondo. » Se non che cotesti aggruppamenti, già molto notevoli, di linguaggi ritrovati da lui non erano dedotti da interne analisi accurate ed adeguate, ma dalle lor prime e più appariscenti similitudini. Cosicchè, quantunque egli avesse cognizione delle simiglianze grammaticali che passavano tra il sanscrito e il greco, ed indicasse per il primo alcune conformità molto spiccate delle due lingue, pure, o per l' imperfetta cognizione che del sanscrito gli aveva data la prima grammatica che ne aveva scritta l' amico suo, padre Paolino da San Bartolomeo, o per l' imperfetta veduta ed analisi della struttura intima dei linguaggi, si risolse a credere che queste simiglianze

nascessero dall'avere i greci preso a prestito dagl'indiani non meno delle loro scienze molti de' lor vocaboli e persino l'artificio di distinguere i generi.

L'Adelung non andò più oltre dell'Hervas. La parte sua è così giudicata dallo Steinthal:[1] — « Per segnare il punto suo di veduta basta osservare, che la scienza universale del linguaggio egli la ritrovava meccanicamente nel complesso delle cognizioni di tutte le singole lingue. Il pregio di quella consiste per lui principalmente nella notizia che se ne ritrae per le conoscenze dei popoli, vuol dire in qualcosa d'estrinseco ad essa stessa. Anche le sue opinioni sulla nascita e sulla formazione della lingua portano il segno d'un concetto affatto meccanico di questa. Egli paragona ciascun linguaggio a un vascello da guerra di 100 cannoni, che può marcire in una rada o conquistare città, e si spazia in questo paragone, e ci si diletta e se ne compiace molto visibilmente. E conchiude: « Le lingue sono disposte tutte a un modo e costrutte sopra una unica base; può, quindi, ciascuna di esse divenire ciò che il tempo, le circostanze e la coltura pur vogliano. È quindi affatto inutile il contendere circa i meriti di una lingua rispetto all'altra. Sono state una volta tutte imperfette del pari; e son tutte capaci d'una uguale perfezione; muovono tutte dallo stesso punto, e vanno per lo stesso cammino nel loro svi-

[1] *Characteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues.* Berlin, 1860, pag. 3.

luppo: e la diversità delle lingue, prescindendo dal suono estrinseco, poggia solo sopra questo, che esse si son fermate a diversi punti della stessa via; cosicchè per l' Adelung non accade discorrere di una partizione, ma solo d' un ordinamento dei linguaggi in serie. La quale principia con alcuni punti iniziali: ciò è dire, nel parer suo, coi rozzi cominciamenti di ogni linguaggio, ch' egli trova nelle lingue monosillabiche dell' Asia orientale. Ma poichè egli non riconosce nel linguaggio nessun moto di vita organica e non vi ammette che un progredire meccanico da punto a punto, la via seguita dal linguaggio umano nel suo formarsi è pensata da lui a modo di linea retta. Questa egli la spezza in due parti, secondo ch' essa si ferma nel suo principio o continua; donde nascono le lingue monosillabiche e le polisillabiche, a vocaboli, cioè dire, di una o di più sillabe. Ora, cotesta linea linguistica, che propriamente è solo ideale, gli acquista a un tratto realità nello spazio; la si distende dall' Asia orientale, per la centrale, all' occidentale e all' Europa; e insieme, realità nel tempo; la lingua monosillabica sull' estremo oriente, la chinese, è la più vecchia e la madre di tutte le rimanenti; ogni ulteriore partizione delle lingue è fatta secondo le loro relazioni nello spazio. E v' ha lingue asiatiche, americane del mezzogiorno, del centro, del settentrione, e così via via. Costì si estingue ogni senso di analisi scientifica. Quando, adunque, l' Adelung confessa, che « si debba lasciare molto a un migliore avvenire, »

bisogna credergli, anzi aggiungere, che a cotesto avvenire, in verità, sarebbe toccato fare ogni cosa. » —

La ragione per la quale e l' Hervas e l' Adelung e l' Eichoff e tutti quelli che seguirono la stessa traccie, progredirono così scarsamente nella soluzione del problema della classificazione, era questa, che essi dell' intima natura del linguaggio non si facevano nessuna nozione adeguata.

Di fatti, insino allora la lingua era stata concepita come un mucchio, son per dire, di suoni diversi, diviso in alcuni scompartimenti, distinti ciascuno ed allogati in un ordine artificiale, mediante regole estrinsecamente sovrapposte, e pensate a fine di avere a mano convenevolmente raccolta cotale moltiplicità di suoni. Non si aveva nessuna nozione, che in questa materia infinita dei vocaboli un unico principio vivesse; che in quest' unico principio trovassero le forme della proposizione e dei vocaboli le loro origini e il lor fondamento; il linguaggio, quindi, abbia qualità di un organismo spirituale, non diverso essenzialmente da ogni altro organismo nei due caratteri essenziali: — unità sostanziale, ed assimilazione perfetta d' ogni elemento, che dal di fuori possa introdursi in esso.

Il primo a concepire così il linguaggio fu Federico Schlegel; con questo però, che, per il modo stesso in cui egli giunse a questo concetto, lo restrinse a una sola classe di lingue. Dove è bene citare ancora le parole dello Steinthal: [1] « Nel suo

[1] Op. cit., pag. 5.

scritto, egli dice, *sulla lingua e la sapienza degl' Indiani* si agita un molto più profondo spirito, che non in tutti quelli che l' avevano preceduto. Con lui comincia la storia di una scienza nuova del linguaggio; e presso lui si manifesta anche affatto spiccata l' intenzione di classificare le lingue. Egli stabilisce tre specie principali di linguaggi: *senza flessioni*, *affissivi* e *inflessivi*. Nella prima classe, dice, p. e. nel chinese, le particelle, che danno precisione al significato, sono vocaboli monosillabici, stanti di per sè, affatto indipendenti dalla radice.[1] Nella seconda classe la grammatica è tuttaquanta formata mediante suffissi e prefissi,[2] che quasi da

[1] *Radice* si chiama ogni sillaba significativa, in quanto è originario rudimento del vocabolo. Nel chinese si dà nome di *radice* a ciascuno dei suoi suoni significativi, quantunque in questi non vi siano i germi dei vocaboli, ma i vocaboli stessi. Nelle sole lingue semitiche, quali le troviamo formate, le radici sono triliterali, e quindi, di più sillabe o *polisillabiche;* in tutte le altre sono *monosillabiche*. Lo Schlegel non si esprime precisamente.

[2] Così si chiamano i suoni sillabici, che messi dopo o avanti alla radice sostanziale del vocabolo, modificano o alterano il significato di essa. La questione cade appunto sulla lor natura. Sono essi de' suoni che avessero in origine un lor proprio e distinto significato? E se di sì, erano delle radici speciali e di carattere meramente pronominale? Ovvero, tra esse v' ha anche delle radici *sostanziali* (indicanti oggetto o cosa, verbali, concettuali) e delle radici *pronominali* (indicanti relazioni di tempo, di spazio. di persona ec.)? O ve n' ha d' ogni specie, così *sostanziali*, come *pronominali*, ed anche di quelle assolutamente senza significato persino in origine?

pertutto si possono facilmente staccare, e in parte hanno per sè medesimi una significazione (moltitudine, passato, futuro, e altre nozioni relative di tal fatta): pure, le particole aggiunte cominciano a colliquefarsi e connaturarsi col vocabolo. » Queste due classi sono da F. Schlegel indicate come inorganiche, e ad esse contrapposta la terza in qualità d' organica. Nella qual contrapposizione appare com' egli sentisse la gran distanza, che corre dalla flessione del vocabolo e ogni altra maniera di espressione del concetto, che prevale presso altri popoli e sentisse altresì che la nostra flessione [1] non si possa spiegare mediante qualunque artificio meccanico e sia invece qualcosa di organico. Se non che non l' ha più che sentito; non s' è potuto formare una chiara coscienza della sua natura. Egli presente, che essa consista in un movimento dal di dentro al di fuori; ma nell' additarne più precisamente la natura, si mostra ambiguo, anzi confuso, mistico, si potrebbe dire, e quindi, in certo modo,

[1] Questa parola è intesa in due sensi alquanto diversi. Per certuni indica la sola alterazione nella vocale della radice, mediante la quale questa è fatta capace di esprimere le relazioni del vocabolo, se nome, nei casi, se verbo, nei tempi, nelle persone, nei modi ec.; per altri vale così questa alterazione, come le aggiunte che alla radice son fatte a questo fine. Per esempio, in *vista* rispetto a *vedere*, taluni chiamerebbero flessione la mera mutazione del *ved* in *vis*; altri così questa, come la terminazione (suffisso, *to*) che serve a formare il participio. Così si deve intendere in questo luogo.

rozzo e materiale. Le sue parole son queste: — « Nella lingua indiana o greca ciascuna radice è veramente quello che il nome indica, e come un germe vivente; giacchè essendo le nozioni di relazione indicate mediante un' interna alterazione, è dato alla esplicazione di quella un più largo spazio.... Ma appunto ciò che dalla semplice radice nasce a questo modo, resta collegato insieme con essa, e porta ed è portato, sostenta ed è sostentato scambievolmente. Di qua la ricchezza da una parte, e poi la costanza e la durabilità di queste lingue, delle quali si può ben dire, che esse sieno organiche, e formino un tessuto organico.... » — Questo concetto attinto troppo da vicino ad un' intuizione della natura reale e viva fu temperato, quantunque essenzialmente mantenuto, da Guglielmo Schlegel; il quale si contentò di dire, che le lingue inflessive si *potrebbero* chiamare organiche, perchè rinchiudono un vivo principio di sviluppo e di cresciuta, ed hanno sole, se posso così esprimermi, una vegetazione abbondevole e feconda. E tra esse e le lingue affissive determinò più particolarmente questa distinzione, che le seconde esprimono le relazioni e le modificazioni d' idee mediante alcune sillabe, le quali s' aggiungono alla radice principale ed hanno anche da se sole un significato: dove le prime lo fanno mediante sillabe che da se sole non significano nulla.

Questo criterio della classificazione delle lingue attinto più o meno ad un raffronto della lor natura

con quella di creature viventi, questo criterio, tratto da un' intuizione immediata della loro struttura organica, fu anche esagerato più tardi: cosicchè vennero fuori quelle distinzioni dei linguaggi in cristalliformi, piantiformi ed animaliformi, se le parole mi si consentono, ovvero in maschili e femminili.

Ora, appunto, il Biondelli nel 1856 riproduceva nuda ed intera cotesta classificazione che lo Schlegel divinava nel 1808; aggiungendovi di suo alcune esemplificazioni, che non poteva desiderarle più adatte chi si fosse voluto pigliare la briga di confutarla. Poichè, oltre a una designazione molto inesatta del chinese e che pecca per il lato opposto a quello, per cui è difettosa la designazione che se n' è vista più su dello Schlegel, mette ad esempio di lingue *affissive* il copto ed il basco, appunto due lingue delle quali la prima è riferita oggi da' più al gruppo semitico, [1] la seconda è la più ostinata di tutte a nascondere la sua parentela, è forse quella che tra tutte le lingue non appartenenti alle famiglie semitiche ed ariane più ripugna a lasciarsi ricusare ogni artificio di flessione.

Il concetto di classificazione dello Schlegel fu dovuto del resto, abbandonare sino da' primi lavori del Bopp; che vuol dire, sino dal 1816. Giacchè questi provò, che quelle sillabe, le quali nelle lingue indiana e greca allo Schlegel parevano nate da un intimo vigore di una viva radice che si sviluppa,

[1] Max Müller, op. cit., pag. 288.

erano state ancor esse a principio o in tutto o in gran parte sillabe distinte e significative: cosicchè tra le lingue affissive e le inflessive non potesse correre altra differenza, se non questa sola, che nelle seconde l' unione di cotali sillabe colle radici fosse diventata una vera connaturazione, dove nelle prime sarebbe rimasta un mero aggiugnimento o agglutinazione. Cosicchè parte egli stesso pensò un' altra classificazione; parte, fu causa che altri modificasse molto sostanzialmente quella immaginata dallo Schlegel.

La classificazione che il Bopp stesso formulò, fu attinta più prossimamente all' artificio tecnico del linguaggio. Rispetto al quale egli distinse ancora tre classi. — « Nella prima, linguaggi senza radici propriamente dette [1] e senza capacità di composizione, e quindi senza organismo, senza grammatica. A questa appartiene la lingua chinese, nella quale ogni suono è, almeno in apparenza, una nuda radice e le categorie grammaticali e le relazioni del concetto principale non possono essere conosciute se non dalla giacitura di cotali presunte radici nella proposizione. Alla seconda classe apparterrebbero le lingue con radici monosillabiche, che son capaci di composizione, ed ottengono unicamente mediante questa il loro organismo e la loro grammatica. In cotesta classe s'annovererebbero le lingue sanscritiche e tutte quell' altre, che non entrano nella prima classe,

[1] Vedi la nota a pag. 421.

dalle semitiche in fuori. Le quali formano da sè sole la terza classe e producono le lor forme grammaticali, non solo per mezzo della composizione, come le seconde, ma altresì mediante una semplice interna modificazione delle radici. Cosicchè queste radici delle lingue semitiche consistono necessariamente in tre consonanti, le quali da se sole, senza vocale, sono il sostrato della significazione fondamentale, mentre le vocali non vi appartengono alla radice, bensi al moto grammaticale, alla nozione accessoria ed al meccanismo della formazione della parola. »[1]

A questo punto si può dire che il tentativo di classificare i linguaggi piglia una doppia strada, secondo i filologi ne pongono il criterio nell' intima natura del discorso o nell' esterna composizione della parola, ovvero cercano un punto, in cui quest' ultima appaia il perfetto riverbero della prima.

Il Pott si può dire sia stato il primo che tentasse una classificazione, nella quale il criterio degli

[1] *Vergl. Grammat.*, § 107 e 108. Non si deve intendere che la vocale della radice nelle lingue ariane o sanscritiche o indogermaniche o indoeuropee — tutti nomi equivalenti — non sia capace di alterazione o d' innalzamento (*steigerung*), giacchè non sarebbe vero: bensì, che in coteste lingue essa appartiene alla radice, mentre nelle semitiche non le appartiene; e che nelle prime l' alterazione e l' innalzamento non serve normalmente alla creazione delle forme grammaticali, mentre nelle seconde queste nascono mediante l' inserzione della vocale nella radice e le sue alterazioni.

elementi, in cui si scioglie il discorso e la parola, si combini col valore proprio ed intimo di ciascun d' essi. La sua divisione è stata, in effetto, formulata così:

1° Lingue isolanti, nelle quali la materia (*radice*, *nozione principale*) e la forma (*atto di derivazione e di flessione*, *nozione accessoria*, *determinazione*), persistono interamente divise. Lingue monosillabiche (*chinesi* od *indo-chinesi*).

2° Lingue agglutinanti, nelle quali materia e forma aderiscono l' una all' altra quasi solo estrinsecamente (*tatare*, *turche* e *finniche*).

3° Lingue propriamente inflessive, nelle quali si fa un' intima compenetrazione della materia e della forma, cosicchè si fondano amendue in una unità insolubile (*semitiche* ed *ariane* o *indogermaniche*). Quest' ultima classe è propriamente la normale, e mentre le due prime restano di qua dalla norma, così questa è da altre lingue, soprattutto dalle americane, oltrepassata; cosicchè queste formano una quarta classe, e si possono chiamare.

4° Trasnormali, incorporanti;[1] o, a dirla altrimenti, esagerano l' unità del vocabolo, e non che farlo risultare dall' accozzo delle nozioni accessorie colle principali, e collocarlo in una speciale categoria, congiungono più nozioni principali in un vocabolo solo.

Ora, si badi come in codesta classificazione entri quel concetto nuovo che accennavo, e si guardi

[1] *Jahrbücher der freien deutschen Akademie*, 1, Heft, 1848.

perchè entra. Qui il Pott non si contenta d'indicare il modo della combinazione della radice nelle proposizioni o nel vocabolo, come distintivo di partizione; si dimanda altresì, che rispetto hanno tra di loro queste radici, che così diversamente si combinano. Ed applica a contrassegnare la lor relazione due dei più antichi termini della filosofia, *materia* e *forma*. Questa seconda non appare che nella prima, nel giro delle cose della natura; giacchè bisogna che sia sasso, legno, o altra *materia* qual sia quello che appare tondo, appare, cioè, ricevere la *forma* della *rotondità*. Ora, *materia* nel vocabolo è quel tanto che nella sua struttura indica il concetto generico ed indeterminato; *forma*, quel tanto che lo determina, lo particolareggia, lo fissa e gli dà quel proprio atto e moto, con cui si mostra nella proposizione, nel discorso. [1] Poichè nel vocabolo e nella proposizione v'ha *materia* e *forma*, vi sono forse espresse sempre del pari? No davvero; le varietà di questa espressione formano il motivo, secondo il Pott, della diversa combinazione degli elementi della proposizione o della parola.

Ma, se in questa classificazione si cerca di penetrare più in là che non in quella dedotta dalla mera estrinseca ed appariscente combinazione di

[1] In *dottissimo*, ponete, *dot* (*doc*) indica l'idea generale del vocabolo: *tissimo* è il complesso d'una serie di determinazioni; *doctissimi* in latino ne ha ancora una di più, poichè l'ultimo *i* indica anche il caso.

codesti elementi, essa è soggetta a due obbiezioni non lievi. L'una è che vi si assume, che in ogni lingua si concepisca una parte della proposizione o del vocabolo [1] come *materia* e un'altra come *forma;* il che non è vero, e a ogni modo vorrebbe esser provato. L'altra, che si sforza la classificazione, attinta dalla combinazione degli elementi del vocabolo, ad accettare un quarto membro, che per sè non le spetta. Di fatti, è palpabile che per quanto concerne l'unione di cotesti elementi le lingue *polisintetiche* o *incorporanti* non si distinguono dalle *agglutinative:* e quella quarta classe non nasce che dallo estendere arbitrariamente a tutte il concetto della *materia* e della *forma,* e dal fissarsi anche in capo un tipo arbitrario ed astratto di una lor maniera di unione perfetta ed ideale.

Perciò il Max Müller è ritornato a una classificazione meramente estrinseca ed osservativa, e spoglia d'ogni colore di speculazione; e confondendo di nuovo le lingue *polisintetiche* colle *agglutinative,* ha esposta la distinzione tripartita in questi termini:

[1] Noi siamo costretti a dire *della proposizione o del vocabolo,* perchè nella lingua chinese non accade che nella *proposizione* quello che nelle ariane e semitiche accade nel *vocabolo;* giacchè queste indicano già nell'unità del vocabolo le relazioni del concetto che esso esprime, mentre la chinese, che non ha vocaboli distinti dalle radici, non indica tali relazioni che nell'unità della proposizione.

1° Le radici possono essere usate come vocaboli, ciascuna radice preservando la sua piena indipendenza. (Chinese ed indochinese.)

2° Due radici possono essere congiunte insieme a formare vocaboli, ed in cotesti composti una delle radici può perdere la sua indipendenza. (Lingue turaniche.)

3° Due radici possono essere congiunte insieme a formare vocaboli, ed in cotesti composti amendue le radici possono perdere la loro indipendenza.[1] (Lingne ariane e semitiche.)

Nella classificazione tripartita, così espressa, le lingue sono tutte concepite del pari; non v' ha in una un processo vitale ed organico e nell' altre no, secondo era parso allo Schlegel. In ciascuna

[1] L' ultimo concetto di classificazione tripartita è espresso da A. Schleicher mediante alcune formole, che ha più volte rimaneggiate, ma la cui ultima forma è la migliore. Egli indica la radice principale del vocabolo con un R. maiuscolo, e l' accessoria con un r minuscolo: il prefisso con un *p*, l' infisso con un *i*, il suffisso con un *s*: ed esprime quindi le lingue monosillabiche colla formula $R + r$: le agglutinative o aggiugnenti coll' altra, Rs: le inflessive con questa, R^x s. Se non che queste formule avrebbero bisogno di non piccole variazioni per adattarsi a tutte le varietà di combinazioni in ciascun gruppo, e all' indicazione de' prefissi e degl' infissi; e d' altra parte non vi appare, che il suffisso, il prefisso e l' infisso siano o possano essere radici, ovvero suoni monosillabici significativi ancor essi. Vedi *Compendium der vergleichenden Grammatik* 1, p. 2: e *Die unterscheidung von nomen und verbum,* p. 514.

vive un proprio principio di formazione; e da questo dipende la diversa organizzazione dei suoni ch' ella usa. Ma questi suoni, dei quali alcuni esprimono concetti principali, altri modificazioni o determinazioni o atti di questi, sono di lor natura distinti l' uno dall' altro, e o restan tali, come nella prima classe, o si uniscono più o meno intimamente, come nell' altre due. E si guardi che le due ultime non sono già distinte tra loro, perchè nella seconda il suono che si aggiunge al principale per modificarlo, conservi anche una sua esistenza staccata o un significato da sè, e nella terza no; ma perchè in quella il principale dei due suoni conserva una sua esistenza separata e propria, quantunque l' accessorio la smarrisca, mentre in questa il principale e l' accessorio subiscono una siffatta trasformazione, che non sopravvivono se non nella nuova unione che formano.

Nel mio parere, però, questa alterazione ch' è stata fatta alla classificazione dello Schlegel, per sostanziale ch' ella sia, non vorrà essere l' ultima; e di ciò non tarderà a convincersene chi la paragoni alla classificazione del Bopp, e osservi come in questa, pure attinta alla stessa diversità dell' artificio tecnico della composizione del vocabolo, sono confuse in una sola classe le lingue turaniche e sanscritiche, le quali si partiscono tra la seconda e la terza classe del Max Müller, e sono invece staccate in due classi le lingue ariane e semitiche, che il Max Müller abbraccia insieme nella sua terza. Come la

precisione messa dal Max Müller nella vecchia classificazione dello Schlegel è stata cagionata da uno studio sempre più perfetto delle lingue *agglutinative*, a cui alcuni danno il nome generale di turaniche, [1] non sicuramente appropriato per anche, così è molto ragionevole il supporre, che una più esatta cognizione di cotesto immenso gruppo di linguaggi richieda infine una diversa e più precisa determinazione. Giacchè è bene osservare, che la formula della classe, la quale ha più variato sinora, è quella che si riferisce a tali linguaggi agglutinativi; i quali nel loro organismo variano siffattamente, che toccano con una estremità della lor catena la prima classe e coll' altra l' ultima.

Se non che io non intendo entrare qui in una più accurata analisi della classificazione tripartita, formulata dal Max Müller: e mi pare il meglio, per ora, accettarla senz' altro. Però ciò che importa notare è ch' essa non giunge oltre la combinazione estrinseca degli elementi del vocabolo e della frase; e non tenta spiegare come succede ch' essa sia così varia. S' ammetta pure, voglio dire, che queste ra-

1 Turanico è un nome che s' applica alle schiatte nomadi dell' Asia in contrapposto alle agricole o residenti. Era chiamata *Turan* dagli abitanti dell' *Jran* tutta la regione piana che si distendeva ad oriente e a settentrione dei monti e dei fiumi, che ricignevano questo. Del resto, ora il nome Turanico è applicato a popolazioni disperse sopra molte più vaste e diverse regioni. Il Max Müller annovera 117 lingue turaniche, divise in 11 classi.

dici o primi rudimenti del vocabolo o della frase si combinino così; perchè ciò accade? Qual è il fatto primigenio, dal quale deriva che ciò accada? E se questo fatto ci fosse, non sarebbe esso stesso un criterio migliore e più compiuto di classificazione?

Lo sforzo di penetrare più in là si vede, come dicevo, nella classificazione del Pott; giacchè vi s'introduce il concetto della *materia* e della *forma*, e si fonda sopra esso la diversità della combinazione estrinseca dei rudimenti del vocabolo. E ho indicato anche, che cosa nel vocabolo sia la *materia* e la *forma*. La prima è il concetto suo ideale ed astratto; la seconda è quell'atto, per cui ciascun concetto ha una particolar relazione nella frase. *Materia* è il concetto espresso da un nome o da un verbo; forma è il *caso* del primo o la *desinenza* del secondo. Il Pott arguisce che la diversa combinazione dei rudimenti del vocabolo o della frase derivi dal diverso modo, in cui la *materia* e la *forma* del vocabolo o della proposizione sono intese dal popolo che parla la lingua. Or qui appunto lo Steinthal ha trovato appicco e ragione di penetrare più addentro.

Guglielmo di Humboldt, che non ho nominato sinora, aveva notato anch'egli, a suo modo, ciò è dire con tratti meno recisi e taglienti, la classificazione che il Pott ha formulata più tardi; se non che egli stesso ha aperta la via a una veduta più profonda e fondamentale. Giacchè nessuno più di lui ha avuto un senso più intimo e compiuto del

genio proprio e particolare di ciascuna lingua, ed è stato più inclinato a lasciarle tutte spaiate e divise per sè sole, come una pluralità subitanea ed immediata, avanti all' unità dell' idea del linguaggio. Dopo lui diventò quindi possibile di studiare ciascuna lingua in sè stessa, senza presupposti; e di chiedere a ciascuna ciò che ella fosse. Ora, nella classificazione, quale il Pott la formula, v' ha, secondo ho già accennato, un presupposto, e grande; e questo è che in ogni lingua questa distinzione di *materia* e *forma* vi sia. Gli è questo presupposto, che lo Steinthal esamina; e dalla critica, alla quale lo assoggetta, una nuova classificazione sorge.

In questa, le lingue sono distinte in quelle che non hanno *forma*, cioè esprimono le relazioni dei concetti principali alla stessa maniera di questi, — come se noi in luogo di dire *colla mano* o *manu* in latino o *cheiri* in greco dicessimo *istrumento mano:* — e in quelle che hanno forma, come soprattutto sono le indoeuropee, giacchè si servono di mezzi a posta, *casi*, *desinenze*, *particelle*, ad indicare le relazioni dei concetti, mezzi affatto distinti, nella forma che hanno infine assunta, da quelli che sono adoperati all' espressione dei concetti stessi.

E distingue da capo le lingue senza *forma* in quattro classi:

La prima non ha altro mezzo che di mettere gli uni accosto agli altri, in riga ed in filza, i suoni significativi o vocaboli per esprimere le de-

terminazioni dei concetti; ed abbraccia le lingue delle Indie Orientali o indochinesi.

Le altre modificano i lor suoni; ed esprimono le determinazioni del contenuto dei concetti o mediante la duplicazione e prefissi, *le lingue della Polinesia:* o mediante affissi aggiunti in coda alle radici, le *urali-altaiche:* o mediante la incorporazione, [1] che s' estende ad indicare anche le relazioni *le americane.*

Le lingue poi che hanno *forma* si distinguono in quattro classi del pari.

La prima, del pari, non ha altro mezzo che l' accostamento dei suoni, e non comprende altra lingua che la chinese.

Le altre tre modificano i suoni o mediante la mera aggiunzione degli elementi grammaticali (formali), *la lingua egiziana:* o mediante l' interna mutazione della radice, *le lingue semitiche:* o mediante proprii e veri suffissi, *le lingue sanscritiche.*

Chi appena ci pensa su vedrà, che questa distinzione fisiologica, se posso dire così, o intima non quadra affatto con quella morfologica o estrinseca, per cui le lingue si distinguono in *isolanti, agglutinative* ed *inflessive;* giacchè le prime abbracciano le lingue indochinesi e le chinesi, le seconde corrispondono a quelle della Polinesia, alle urali-altaiche, alle americane e all' egiziana, le terze alle se-

[1] Si guardi più in là gli esempi tratti della lingua messicana, per intendere che cosa sia l' *incorporazione.*

mitiche e alle sanscritiche. Se non che quella stessa maniera, se mi si permette dire, eccentrica di corrispondenza fra le due classificazioni, l'intima e l'estrinseca, mostra come, se non se ne potesse trovar altra, bisognerebbe rinunciare a connettere le due insieme, e disperare che il problema, nella maniera che il Pott l'ha posto, sia risolubile.

Ora, prima di fermarsi in questa conclusione non lieta, bisognerebbe, certo, cercare se nella classificazione *fisiologica* o intima non si possa andare più in là di quello che lo Steinthal ha fatto, e ritrovarne un fondamento più segreto e più vero. Solo, quando questa ricerca si sia recata a termine, si può giudicare, se la classificazione dei linguaggi tratta dall'intima funzione del discorso trovi esatto riscontro in una ricercata nell' esterna apparenza della parola. Ora, per procedere in questa via, a me par di dimandare: perchè il concetto della *forma* è distinto da quello della *materia* in alcune lingue, e in altre no, e perchè questa distinzione, dove appare, non diventa subito e da per tutto intera e perfetta? [1]

[1] Io non ho accennato ad un' altra distinzione che si suol fare tra le lingue in *analitiche* e *sintetiche*. Essa segna, nel parer mio, piuttosto i diversi gradi di sviluppo interno di ciascuna famiglia di linguaggi o di ciascun linguaggio che non i caratteri, pei quali due tipi essenzialmente diversi di linguaggio si separano l'uno dall'altro. A ogni modo, chi volesse vedere esposta cotesta distinzione molto accuratamente e largamente, veda Fau-

II.

IL VERBO.

Parrebbe, di fatti, che se si vuol trovare un criterio di distinzione fermo e sicuro, il quale non sia unicamente morfologico o figurativo ed estrinseco, che si deva dire, un criterio non attinto alla mera relazione, che gli elementi semplici del linguaggio acquistano nel vocabolo come segno d'idea, ovvero alla maggiore o minore intimità, così malagevole a misurare precisamente, della loro combinazione; se si vuole, ad ogni modo, rendersi conto di cotesta stessa maniera di distinzione ed intenderla, è necessario di addentrarsi sino nei penetrali della mente, e cogliere, se occorra, nella rappresentazione mentale del fatto percepito qualche diversità essenziale tra popolo e popolo, la quale si riverberi nell'espressione parlata, la suggelli di una impronta diversa, e penetri, come a dire, tutta la natura della lingua.

Per provare a riconoscere se questa diversità ci sia, bisogna scegliere in codesta rappresentazione mentale una relazione, come a dir, culminante, a cui si possa poggiare e da cui riconoscere tutto-

riel, *Dante et les origines de la langue et de la littérature italiennes;* vol. I, pag. 45 e seg. Il primo a indicarla è stato Guglielmo Schlegel nelle *Observations sur la langue et la litterature provençales:* p. 25 seg.

quanto il perimetro di quella. Ora, una cosiffatta relazione è certo quella indicata dal verbo. Giacchè cotesta relazione, ch' è quella propriamente che passa tra il soggetto ed il predicato, è il fondamento e l' origine dell' altra che può passare tra il soggetto e l' attributo, in qualunque maniera questo sia espresso, ed è tale di sua natura che può assumere in sè la terza ed ultima, che è quella che passa tra il predicato e l' oggetto suo. [1]

Ora, codesta relazione tra il soggetto e il predicato è pensata da tutti i popoli a un modo? o a dirla altrimenti: il verbo è da tutti inteso del pari?

E da prima, come l' intendiamo noi?

Questa è una domanda così semplice, che ciascuno s' immagina alla prima di sapervi rispondere subito, e non riconosce se non più tardi, pensandoci su, che non sa proprio come cavarsene.

Questa riprova dell' ignoranza di ciascheduno di

[1] È forse superfluo notare che in questa proposizione: — *Il candido giglio manda un soavissimo odore,* — vi ha tre relazioni: quella tra *giglio* e *manda* è tra soggetto e predicato: quella tra *candido* e *giglio* è tra attributo e soggetto: l' altra tra *manda* ed *odore* è tra verbo ed oggetto. Nè è meno evidente che *candido giglio* è un nesso, il quale suppone una proposizione anteriore: — *il giglio biancheggia* o *è candido;* e che *manda odore* si compendia in *odora.* In *dormo,* per esempio, soggetto, predicate, oggetto stanno abbracciati e confusi insieme; e le tre relazioni non sono già diventate una sola logicamente, ma si son sovrapposte, e combaciano grammaticalmente.

noi si potrebbe tentare alla socratica, non senza sale: ma sarebbe a ogni modo lunga, e per gente ìmpaziente, come sono probabilmente i miei lettori, ed affaccendata anche, è meglio lasciarla da parte, e supporla fatta. E poichè bisogna pure, che ci s' intenda su questo concetto del verbo, — e, s' intende, del verbo finito, in cui traspare tutta quanta e schietta la natura di questa così detta *parte del discorso* — ci basti d' indicarne i principali caratteri.

Da prima ogni verbo indica una nozione: *biancheggiare* quella di *bianco; rosseggiare* quella di *rosso; impallidire* quella di *pallidezza;* e così via via.

Poi indica, che questa nozione non è pensata in astratto, ma in concreto; e perciò è assegnato un tempo a tale esistenza. *Biancheggia* vale la nozione di bianco pensata esistente ora; *biancheggerà* la nozione stessa pensata esistente in avvenire.

Poi indica questa nozione, oome qualificativa di qualcosa altro; e questo qualcos' altro è ciò, di cui il verbo dinota che l' una o l' altra qualità gli appartiene.

Ma in cotesti tre caratteri non v' è ancora il verbo; quantunque siano i soli che la più parte dei grammatici notano, e quelli che Aristotele ha notati colla sua solita acutezza avanti ogni altro. Di fatti, il primo si trova in ogni vocabolo che non dinoti una mera relazione; si trova in tutti gli aggettivi od avverbi che indicano tempo; il terzo in tutti gli aggettivi.

Ve n' aggiungono quindi un altro; il verbo indica un atto, dicono, fatto o patito, intrinseco alla cosa di cui si dice, od estrinseco. Ma un atto è indicato del pari in tutti i nomi che si chiamano *nomina actionis* o *acti* od *agentis;* nomi, cioè, che dinotano chi fa, o quello ch' è fatto. Cotesti nomi hanno, nelle lingue ariane, una progenie molto antica, e di tratti facilmente riconoscibili: ma, per non ci confondere ora senza bisogno, basta allegare i nomi nostri in *ore* od in *one*, *ento*, *oria*, *ura;* per esempio, *attore*, *vincitore*, *feritore*, *azione*, *ferimento*, *vittoria*, *spigolatura*. E si badi che i nomi in *or* latini, che corrispondono in buona parte a' nostri in *ore*, indicano più chiaramente che non facciano i nostri, un tempo, il presente; lasciando stare che coi quattro caratteri, sinora notati, non s' arriva, al più, che al partecipio.

Pure, questo verbo c' è, distinto da ogni altra di quelle che chiamiamo *parti del discorso*, e distinto così bene, che tutte le altre parole ci pare che smarriscano ogni senso di vita senz' esso. Che è egli?

Forse il male sta nel cercarne una definizione; e nel non s' accorgere, che un più appropriato modo ad intendere i delicati e fuggevoli fenomeni della parola è indicare a dito il punto, in cui nascono, e la piega dello spirito, dalla quale si svolgono. Fermiamoci, di fatti, a considerare che atteggiamento gli è quello che lo spirito umano prende, quando osa pronunciare il verbo; e se ci è una realtà di

simiglianza nel fondo di cotesta maravigliosa sinonimia, per la quale si chiama dello stesso nome una *parte del discorso* e l' atto creatore di Dio.

Ora, chi ci pensi su un poco, vedrà chiaro che noi in ogni enunciazione, nella quale entra un verbo, diciamo più e meno di ciò che precisamente saremmo in grado di dire. Di vero, si guardi a' fatti. Ponete che voi sentiate un suono di campana. Che è egli questo? L' animo nostro subisce una modificazione: riceve mediante l' orecchio una impressione e la percepisce. Cotesta è un' impressione di suono: sta bene. Volendo, adunque, esprimere la particolar modificazione che sentiamo, avremmo a dire: « *sento un suono*; » e quando potessimo riuscire a riappiccare questo suono ad una causa, e questa fosse una campana, potremmo aggiungere: *sento suono di campana*. Vorrebbe dire, che si parano dinanzi alla nostra mente due nozioni, quella di suono e l' altra di campana, le quali ci appajono determinate l' una dall' altra; e la percezione rispondente alla prima che ci serve di passaggio alla seconda, modifica in un certo modo suo proprio la sensibilità nostra. Ora, di questa relazione in cui il suono e la campana sono colla sensibilità nostra, noi non accenniamo nulla, quando a dirittura esprimiamo le due nostre modificazioni col dire — *La campana suona*. Che è quello che facciamo in questo modo? A quella delle due nozioni che determinava l' altra, diamo carattere di persona ed atto di soggetto; e l' alterazione del nostro animo, ch' era cagionata da essa,

la trasmuttiamo in un' energia di cotesto soggetto. Non è patente l'audacia? C' era una modificazione dei nostri sensi; una lor particolar vibrazione: era così legata con essi, come il bianco con questa carta, sulla quale scrivo; era tutta stesa sopra essi, quanto un rivolo sul terreno, su cui serpeggia. Ebbene, col *verbo* noi stacchiamo da noi la modificazione; la drizziamo in piè; e la convertiamo in atto di un soggetto, che creiamo apposta per essa; giacchè soggetto non era, a nessun patto, e non c' era apparso, che come l' oggetto, sul quale poggiava come qualità, quello che in noi succedeva come sensazione.

Chi vuole intendere il verbo, bisogna che affisi appunto la sua terza persona singolare, quando il soggetto di quella è costituito da un oggetto reale, a cui è attribuita un' energia.

Chi lo guardasse nella prima e nella seconda persona, ovvero anche nella terza, quando il soggetto di questa è l' uomo, risicherebbe di non afferrarne tutta la forza. E ciò perchè gli sarebbe più facile prendere uno scambio. A dire, di fatti, *io sento*, *io vedo*, parrebbe che non occorra quel medesimo che a dire — *la campana suona:* — poichè il vedere, il sentire è veramente un' *energia* del soggetto, e non si fa che enunciarla tal quale ella è. Ora, in quanto al carattere dell' espressione, non v' ha veramente divario di sorta, per quanto ve ne sia nella relazione che passa tra l' energia e il soggetto nelle due enunciazioni notate. In effetto, nel dire — *io sento* — l' uomo non fa diverso sforzo

da quello che abbiamo segnalato nell' altra proposizione. Qui ancora egli non esprime schietta la mera e nuda percezione di una modificazione sua — *il sentimento suo;* — invece, la converte in una proposizione, di cui il soggetto è quello che determina la qualificazione sua interna, e questa è mutata in una sua energia. Quando l' uomo dice *io*, si pensa come un oggetto; appunto nella stessa maniera, in cui pensa come un oggetto la *campana*, nel nominarla e tradurla in soggetto d' un predicato. Il primo è un oggetto intimissimo all' uomo stesso; il secondo esteriore: ma il momento del pensiero nelle due concezioni è il medesimo. Anzi, non vorrei che nessuno si meravigliasse, se io aggiungessi che lo sforzo che suppone il pensar *se* come oggetto e la propria modificazione come *energia*, è maggiore che non è quello che bisogna nel pensar così qualcosa di diverso da sè. Del che si persuaderà chiunque avrà osservato, che a persone grossolane e volgari accade di non parlare di sè che in terza persona; come talora accade altresì a quelli, che sono compresi da un sonno magnetico.

Ora, chi m' avrà seguito e non avrà trovato per via obbiezioni subitanee che gli avranno consigliato di lasciarmi proseguir solo, avrà inteso dove l' essenza del verbo stia. Esso è una designazione di una energia in una persona, o in un oggetto concepito come tale; e nasce nel punto in cui lo spirito dell' uomo ha od acquista tanta gagliardia da sollevarsi a convertire ciascuna delle sue modificazioni, da *qualità*,

come veramente gli appare, di un oggetto, in *energia* d' un soggetto.

Se questa analisi è esatta, noi non troveremo intero e pieno il concetto del verbo che nei linguaggi, nei quali la forma ordinata ad esprimerlo è cosiffatta che quell' energia vi è indicata pura e di per sè, così come diventa nell' atto che è concepita, senza traccia del carattere sostantivo o qualificativo che aveva in sè la percezione, prima che la concezione di quell' energia nascesse. La designazione del tempo nel verbo dovrà essere, di sua natura, conseguente e secondaria; giacchè viene da questo che quell' energia è vista nel soggetto o come attuale o come passata o come avvenire.

Ora ci ha egli in questo rispetto una diversità essenziale tra le lingue? Se ci fosse, avremmo colto in essa un criterio di classificazione davvero fondamentale?

Questa dimanda non sarebbe stata possibile di farla, quando ogni lingua era studiata ed esposta con questo pregiudizio, che le forme grammaticali delle lingue classiche, e per lor mezzo delle nostre, fossero assolute, cosicchè si ritrovassero tali e quali in ogni altra lingua, e la grammatica di ciascuna, quindi, se si variava dall' altra nel contenuto, non si variava punto nel disegno.

Il primo, secondo accennai, a dissipare questo pregiudizio è stato Guglielmo di Humboldt. In un suo libretto — *Dell' origine delle forme grammaticali e della loro influenza sullo sviluppo delle idee* —

egli cerca che mai sia quello che ci fosse dentro e sotto le apparenti forme del verbo in lingue di natura diversa dalle nostre. Egli scrive così: « Nella lingua dei Caraibi la parola *aveiridaco* è data per la seconda persona del singolare dell' imperfetto del soggiuntivo: *se tu fossi*. Ma la si analizzi con più esattezza, e vi si troverà; *veiri*, essere, *a* pronome della seconda persona del singolare che s' unisce altresì a sostantivi, e *daco*, particella che designa il tempo. Può anzi essere, quantunque io non trovi questo senso indicato nel dizionario, ch' ella designi una parte determinata del tempo; giacchè *oruacono daco* significa *al terzo giorno*. La traduzione, adunque, letterale di questa espressione sarebbe *al giorno del tuo essere;* ed è per via di questa circonlocuzione che è espressa l' idea condizionale, la quale contiene il soggiuntivo. Ciò che quivi si chiama soggiuntivo, è quindi un sostantivo verbale congiunto a una proposizione, o, se si vuole un termine che richiami di più la forma verbale, è un ablativo dell' infinito, è il gerondivo latino in *do*. In molte lingue americane il soggiuntivo non s' indica altrimenti.

« La nozione dell' infinito, quale i Greci e i Latini la conoscevano, non è ancora attribuita alla più parte delle lingue americane, per non dire a tutte, che per una simile confusione di forme differenti. L' infinito della lingua brasiliana è un vero sostantivo; *iuca* vuol dire *uccidere* ed *omicidio; caru, mangiare* e *cibo. Io voglio mangiare* si tra-

duce, sia con *caru*, *ai-pota;* parola a parola, *il mio mangiare io voglio:* sia coll' accusativo incorporato nel verbo *ai-caru-pota.* Cotesta combinazione di parole non mantiene la natura verbale, se non per questo ch' essa può reggere altri sostantivi all' accusativo. Nel medesimo si ritrova la stessa incorporazione dell' infinito, preso come accusativo, nel verbo che lo regge. Solo, l' infinito vi è surrogato dal futuro, colla desinenza della persona cui si vuol parlare: *ni-tlaçotlaz nequia, io voleva amare:* parola a parola: *io, io amerò, volevo. Ninequia* significa *io voleva:* riceve in sè la prima persona singolare del futuro, *tlaçotaz, io amerò;* e di questa maniera tutta la frase si riduce in una sola parola. Lo stesso futuro può seguire altresì il verbo che lo regge, e restare una parola da sè; allora, secondo succede soprattutto nel messicano, è annunciato nel corpo del verbo mediante un pronome che vi s' intercala, *c: nic nequia tlaçotlaz; io ciò volevo,* cioè, *io amerò.* Questa doppia posizione, possibile rispetto al verbo, appartiene altresi a' sostantivi. La lingua messicana unisce, adunque, nell' infinito l' idea del futuro con quella del sostantivo, ed indica l' una mediante la flessione, l' altra mediante la costruzione. » [1]

Se non che l' analisi dell' Humboldt non è ancora compiuta; nè egli raggiunge il concetto della perfetta indifferenza delle forme grammaticali delle

[1] Vedi la trad. francese, p. 11

lingue classiche all'essenza stessa del linguaggio, ancora invaso come egli era, dal sentimento della loro fondamentale importanza per i linguaggi che le possedono. E osserva lo Steinthal molto giustamente: [1] « Quando l'Humboldt dice (*Abhandl. uber den Dualis*): — « Se lo studio comparativo delle lingue si pensa giunto a una ultima perfezione, si dovrebb' essere ricercato il diverso modo, in cui la grammatica e le sue forme sono ricevute in esse, » — appar chiara la rigidità della nozione di sostanza. Di fatti, il subietto — la grammatica e le sue forme — è tenuto saldo come qualcosa di addirittura fermo, quasi le forme fossero qualcosa di assoluto, che esista immancabilmente senza avere coscienza che nel predicato — *sono ricevute* — esso è diventato affatto fluido e scorrevole; poichè, se devono prima essere ricevute per esserci, possono anche non essere ricevute in nessuna maniera; e ponete anche che vi fossero pur accolte, la maniera in cui ciò succede, è affatto indeterminata. Ora, se io ricevo, prendo, cioè, intendo, qualcosa altrimenti, ho preso anche, inteso qualcos' altro. » Il che, a dirla più volgarmente, si traduce in questo, che il concetto della grammatica, il quale per la sua forma sostantiva appare una cosa di per sè stante e irremovibile, ha tanto potere sulla nostra mente, che ci si domanda, qual mutazione ricevono le sue forme nei diversi linguaggi, senza domandarci prima se esse

[1] Op. cit., pag. 104.

esistono in questi in nessuna maniera, e senza badare che le maniere diverse in cui vi esistessero, potrebbero variare essenzialmente il significato. Mentre il vero è che una grammatica universale è così poco ammissibile e pensabile, come sarebbe una forma universale delle costituzioni degli Stati e delle Religioni, ovvero una forma generale e comune di pianta e di animale. Però, di quanto diminuisce la necessità assoluta delle forme grammaticali, di tanto aumenta l'importanza del riconoscere e segnare le differenze essenziali dei linguaggi: giacchè quanto più si rinuncia a ritrovare in quelle forme una condizione comune dell'espressione parlata del pensiero, tanto più sono le proprie fattezze dello spirito del popolo quelle che s'imprimono nella originale struttura dal linguaggio che esso parla. E si accresce l'importanza dell'osservare un fatto che è il più intimo d'ogni altro, e le cui differenze essenziali, quindi, sono in grado di aprirci la veduta a una più profonda e compiuta cognizione di tutto il carattere sociale ed intellettuale d'un popolo. Ora, a fin di mostrare per l'appunto se e quanta sia la differenza dei linguaggi nel rappresentare la funzione di quella parte del discorso che noi chiamiamo *verbo*, e se tutti vi suppliscano del pari e con uguale perfezione, si richiederebbe che qui io esaminassi tutti i linguaggi conosciuti, l'uno dietro l'altro; e in ciascuno analizzassi la proposizione, e facessi la più minuta anatomia della relazione che vi corrisponde a quella che ho indicata tra il sog-

getto e il predicato in una proposizione nostra. È evidente che a un siffatto studio il luogo non sarebbe a proposito, e debbo aggiungere che mi mancherebbero, almeno per ora, i libri, il tempo e gli studii.

Si può peraltro aprire una via più breve, e non meno sicura. Pigliare ad esame quattro o cinque linguaggi soli, tipo ciascuno ed esemplare d'un gruppo di lingue diverso.

III.

CRITICA DEI LINGUAGGI, A' QUALI IL VERBO MANCA.

1. Toccheremo per primo un linguaggio monosillabico, un linguaggio cioè, in cui le sillabe sono per se stesse significative, ma non hanno capacità di nessuna combinazione o alterazione. In un linguaggio siffatto non v'ha se non rudimenti di vocaboli, non v'ha ancora nè radici, nè temi, nè vocaboli, per vero dire: [1] o a esprimermi altrimenti,

[1] Di fatti, coteste sillabe rudimentali non si possono chiamar *radici*, poichè da esse non germogla nulla; e poichè non ne germoglia nulla, appunto non v'ha *temi;* giacchè tema è tutto quello che resta di un vocabolo, quando gli sieno tolte le desinenze che formano i *casi* del nome, o le *persone*, i *modi*, i *tempi* del verbo; come *radici* è quello che ne resta, quando oltre le desinenze gli sieno sottratti tutti gli elementi formativi e determinanti (*suffissi* o *prefissi*). *Vocaboli*, poi, non vi sono, se la desinenza è presa come ultima condizione della loro attualità; è evidente però che non si potrebbe dire che non vi siano, quando per vocabolo s'intendesse semplicemente un suono significativo di una nozione o di un atto.

dall' indifferenza di cotesto rudimento a dare piuttosto una piega che un' altra al senso primigenio che vi è annesso, appare che esso non sia nè nome nè verbo, nè aggettivo, nè preposizione, e sia ogni cosa. È evidente che per tutte le lingue di questa fatta, come sono la siamese, la barmana, la chinese, non si può aspettare che il proprio concetto del verbo vi abbia acquistata nessuno sua propria forma; giacchè questa essenzialmente manca per ogni parte del discorso insieme. In queste lingue dovrebbe mancare anche ogni mezzo di distinguere la relazione attributiva dalla predicativa e dall' oggettiva: e il nesso di due sillabe, che valessero l' una *monte*, l' altra *alto*, dovrebbe significarvi così *alto monte*, come il *il monte è alto*, e gli stessi rudimenti che valgono relazioni di luogo, valere relazioni di tempo, secondo il vocabolo cui precedono. Queste lingue tengono nel mondo dei linguaggi lo stesso posto, che le felci nel mondo vegetale o i polipi nell' animale. Pure, il chinese sta a mostrare quanto, in circostanze felici, se il pensiero dell' uomo non suol mutare sostanzialmente la forma della lingua che ha una volta scelta, può bensì perfezionare l' istrumento che si trova alle mani; giacchè il chinese è riuscito a determinare ed esprimere le tre relazioni della proposizione, meglio che altre lingue più progredite nella formazione dei vocaboli non hanno saputo o potuto fare. Non potendo esprimerle col dare una particolar forma a' vocaboli, l' ha fatto fissando loro un diverso posto nella frase, secondo il senso che

devono avere. Secondo questa legge di posizione il vocabolo, se è in una relazione attributiva con un altro, precede quello, di cui è attributo; se è in una relazione predicativa, segue quello, di cui è predicato: se è in una relazione oggettiva segue ancora quello, di cui è oggetto. Cosicchè due sillabe, che l'una vale *cattivo*, *ngô*, l'altra *uomo*, *g''in*, se son collocate così, *ngô*, *g'' in*, vogliono dire *cattivo uomo;* se invece trasposte così: *g'' in ngô*, significano: l'*uomo è cattivo*. E tre sillabe, che, una vale *io*, *ngò'*, l'altra *battere tá*, la terza *te*, *ni*, vorranno dire; *io batto te*, se allogate in questo modo — *ngò tà ni*: — e vorranno dire al contrario; *tu batti me*, se disposte in quest'altra maniera: *ni tà ngò*. Certo, in questa peculiare e definita posizione, assegnata a una sillaba che può compiere ancora altre funzioni, perchè compia quella del verbo, v'ha una prova grandissima d'una gran sottigliezza e precisione di mente. Ma, se così il verbo adempie tutte le condizioni logiche del suo uso, non rappresenta nella sua forma — poichè gli manca ogni forma — tutto il processo fantastico, dal quale, come abbiamo esposto, esso è nato. Ora, il linguaggio non è un trovato raziocinativo ed astratto, bensì tutto immaginativo, sensibile, concreto, e che sgorga dalla viva ed intera natura dell'animo commosso. Il verbo chinese, se così si può chiamarlo, è tutto interno e monco; non è un prodotto di quella forza spirituale, della quale il linguaggio è figliuolo.

2. Ora tocchiamo un linguaggio di ragione di-

versa, un linguaggio di quel grosso gruppo di lingue che sono parlate nella penisola di Malacca, in Sumatra ed in tutte quante le isole grandi e piccole dell' indiano, del chinese e del grande oceano, a settentrione sino a Formosa, a mezzogiorno sino a Newseeland, e da Madagascar sino all' isola della Pasqua. Coteste sono già lingue polisillabiche; lingue cioè, in cui i suoni sillabici significativi si combinano per formare un vocabolo solo. Di più, i vocaboli vi si modificano mediante prefissi e suffissi, vuol dire, mediante suoni che vi s' aggiungono in principio od in fine. Ma non per questo le differenti funzioni della parola v' hanno acquistata una forma distinta. Il sostantivo, l' aggettivo, il verbo, la preposizione v' hanno la stessa forma. Nel malese, *buni* vale *suono, rumore* e *sonare, far rumore; tidor*, *sonno* e *dormire*. Nel Dajacco *matai* vale *morte* e *morire; hapan, usare, con, per*. E perciò anche, nè il genere, nè il numero, nè la comparazione, nè la persona, nè il tempo, nè il modo v'hanno indicazione; e dove bisogna esprimerle, vi si provvede mediante parole apposta, come *maschile, molto, più, una volta*, *può* e così via via. Queste lingue, in somma, hanno più che quel mero rudimento di vocabolo, che solo si trova nelle lingue monosillabiche, ma non hanno ancora il vocabolo, giacchè non si può chiamare di questo nome una figura di suono, che non appartiene ad una distinta categoria, e non porta in sè una distinta relazione col complesso della proposizione. (1)

(1) Steinthal, op. cit., pag. 166. La trasliterazione degli

Questo ci basterebbe per negare a tali lingue il concetto del verbo; giacchè dove manca la forma, non è possibile che esista la funzione. Nè vi esiste neanche quella determinazione meramente logica del verbo, che nel chinese è stata fissata con tanta precisione; giacchè dalla stessa più progredita formazione del vocabolo la mente del Dajacco è tratta a convertire affatto la relazione del soggetto col predicato in una relazione inversa di soggetto con attributo. Il che apparirà chiaro soprattutto con un esempio. Dove noi diciamo — *lo stivale è molto bello* — il Dajacco traduce — *molta la bellezza del tuo stivale:* — o a parola a parola: — *molta bellezza sua stivale tuo: kutoh ka-halap-e arut-m:* dove il *kutoch* significa *molto*, *ka* serve a formare il sostantivo astratto, *halap* significa *bello*, *e* val *suo, arut*, è *stivale*, *m* significa *tuo*. Ora, in questa enunciazione si vede che non solo manca la *copula*, che il Dajacco non ha, ma che vi deve essenzialmente mancare; che il sostantivo diventa la forma comune dell'espressione; che la relazione del sostantivo con quello a cui si riferisce, è espressa mediante un pronome possessivo; il che è naturale perchè, quando quello che si esprime come atto nel verbo, è espresso come qualità mediante un sostantivo astratto, resta ad indicare a chi o a che cotesta qualificazione appartenga.

3. Veniamo ora a un gruppo di linguaggi, a

esempii, così in questo paragrafo come nei seguenti, non è perfetta; ma non si poteva farla più esatta.

quello che si dirama su quell' immenso tratto di terra che s' estende da' golfi dell' Ochotsk e del Giappone nell' estremo oriente dell' Asia, tra il mare di ghiaccio e le montagne dauriche ed altaiche sino all' Ural e al Volga, e dalla parte dell' Europa, sino alla Finlandia ed alla Lapponia; ed in una direzione più meridionale, dalla Masciuria per la Mongolia, il Turkestan, la Bukeria, e la Tataria sino a Costantinopoli. Quivi abitano o vagano popoli, le cui lingue pigliano il comune nome di Altaiche. In esse la unione delle sillabe nella formazione del vocabolo ha conseguita la più squisita perfezione, e nessun altro linguaggio le supera in quanto a delicatezza e rigore di leggi eufoniche. L' amalgamazione dei suffissi, adoperati ad indicare le relazioni delle parole, se non è accompagnata da nessuna alterazione della radice, o propria flessione, v' è però così intima come in qual sia altra lingua: e la copia dei suffissi è grande, e svariata e molta la lor facoltà di combinazione. Hanno esse la propria nozione del verbo?

Nella lingua turca il modo di formazione di questo è così trasparente, che da nessuua ci converrebbe meglio di pigliare un esempio. *Sev* semplice radice ha significato di *amare;* e la forza di composizione della lingua è tanta, che mediante diversi infissi e suffissi possono da cotesta radice germogliare 36 diverse forme, nella quali l' idea dell' amare è diversamente accompagnata e combinata. Prendiamo ad esempio l' ultima *Sev - ish - dir - il - e - me;* è una forma reciproca pes l' *ish*, causativa per il

dir, passiva per l' *il*, e dinotante impossibilità per l' *eme;* e potrebbe essere usata, dice Max Müller, se si volesse dire, che il sultano e lo czar non possono essere indotti ad amarsi a vicenda. Ora, come si coniuga cotesto *sev?*

Il presente si coniuga unendo una forma participiale e aggettiva, *sever*, al pronome personale: il passato, unendo una forma sostantiva, *sever-di*, al pronome possessivo. Il presente varrebbe, alla lettera, *amante io, amante tu* etc: il perfetto è *amor mio*, *amor tuo* etc. E si badi a questa peculiarità, che si ritroverà in tutte le lingue, nelle quali la conjugazione del verbo o manca o è imperfetta. La terza persona singolare non ha nessun segno di relazione personale; è *amante* o *amore* solo. (1)

Non sarebbe difficile spiegare, come sia potuta parere un' adatta espressione del perfetto l' unione del sostantivo col possessivo. Ma qui non m' importa notare, se non sola la trasformazione che nell' espressione del concetto porta questo particolar modo d' intendere il verbo.

Con un esempio, che piglieremo dalla lingua degli Jakuti, la quale appartiene allo stesso gruppo, sarà possibile farsi capace alla prima di cotesta trasformazione. — *Esiste molto legno impietrito* si tradurebbe in questa lingua: *mas tas buol-but-a albaχ:* che varrebbe alla lettera: *Legno pietra esser*

(1) Max Müller, *op. cit.*, vol, I, pag. 316. Steinthal, *op. cit.*, p. 183.

diventato suo molto: dove si badi che la copula manca, e che il possessivo è aggiunto all' atto del divenire per indicare che questa mutazione succede nel legno. E si prenda una proposizione semplice: *Io sono padre*, in Iacuto si dice: *io padre-io: min aλa-bin; io sono fanciullo* va tradotto *min oχo-bun, io fanciullo io*, e così via via, non sopprimendo già la copula, ma non concependola in nessuna maniera. Tanto, in lingna di così ricca e lussureggiante vegetazione, può mancare quello che a noi pare e veramente è il punto centrale del linguaggio, quando, però, vi si trovi.

4. Passiamo a un linguaggio americano: pigliamo, a mo' d' esempio, il messicano. In esso accade per lo appunto l' opposto che nel chinese. Dove questo non ha propriamente vocaboli, e ciascuno dei suoi elementi o rudimenti non piglia significato pieno che nella proposizione dove piglia anche posto, nel messicano, in quella vece, la inclinazione è appunto l' opposta; giacchè esso non solo compone i suoi elementi in modo da formare vocaboli, ma esagera il processo della composizione così, che l' applica, sin dove gli è possibile, a tutta quanta una proposizione, e di tutti i suoni significativi che gli bisognano a formarla, diminuiti nelle desinenze di qualche parte o suffisso, forma un vobabolo solo. *Nèwàtl*, per mo' d' esempio, vuol dire, *io: nakatl, carne; kwa, mangiare:* queste tre parole diventano, smozzicate le due prime in ultimo, un vocabolo solo per formare la proposizione; *ni-naka-kwa, io carne*

mangio. Ma da questo solo non s' intende sin dove nel messicano si possa dire che si sia formato il concetto del verbo.

Per riconoscerlo dobbiamo chiederci, se esso ha, almeno quanto e come il chinese, qualche special modo di rappresentare la relazione tra il predicato e il soggetto, la cui espressione è la logica funzione del verbo: qualche modo, cioè, in cui questa relazione appaia distinta da quella che corre tra il soggetto e l' attributo o dall' altra che passa tra il predicato e l' oggetto.

Or bene, bisogna, per prima cosa, dire che le tratta del pari. Usa per tutte e tre questo processo d' *incorporazione,* e l' usa senza distinzione. Giacchè per una relazione attributiva pone del pari la parola determinante per la prima, e compone le due insieme allo stesso modo: *teo-tlàtolli; di Dio parola;* da *teol, dio,* e *tlátolli, parola:* e s' è visto nel solo esempio che abbiamo riferito, come il soggetto e l' oggetto precedono del pari il verbo.

Pure, parrebbe che il concetto di queste dovesse essere molto spiccato nella mente messicana, poichè riprende in sè ed unisce veramente esso tutte le rimanenti parti della proposizione. Il che apparirà sopratutto evidente a chi attenda a questa enunciazione. *ni-k-tle-watsa in nakatl;* che parola a parola vuol dire: *io-la-fuoco-brucio la carne.* Si badi che in queste e in altre simili enuncianzioni al messicano l' incorporazione non basta; e pone staccato l' oggetto: *in nakatl, la carne.* Ma però

richiama quest' oggetto separato appena dopo il soggetto con quel *k*, che tiene appunto luogo del nostro *la;* cosicchè davvero è il verbo *watsa*, che sostenta sempre sopra di sè il soggetto e l' oggetto che lo precedono.

Ma ch' è egli questo *verbo?* È quello che è per noi? Appunto no. È certo un suono che vale l' atto di qualcosa: ma cotest' atto non v' è concepito, come l' energia, bensì come la proprietà di quello. Di fatti, si guardi a ciò; nella terza persona singolare il segno che esprime tale atto, non ha indicazione di persona, che le sia *prefissa.* — *Voi lui uccidete* va tradotto a parola *an-kimiktia:* invece *egli uccide lui* si traduce *ki-miktia*, dove manca l' *egli.*

Nè basta: il plurale del verbo è formato come quello del nome: *nemî*, egli vive, *nemî*, vivono.

Ma come sconoscere un verbo, dove a un suono è intimamente prefisso ed accoppiato un pronome personale, come negli esempi di prime e di seconde persone che abbiamo arrecati? Quei pronomi non imprimono nel suono, a cui vanno così prefissi, il proprio carattere del verbo? Per lo appunto si trovano prefissi a vocaboli, che hanno un certissimo carettere di sostantivi; poichè il sostantivo è formato in messicano dall' aggiunta *tl*, che non perde, se non quando entra in composizione con una parola che lo segue. Ora, in messicano si dice: *ni-kwalli* (quel *lli* è un mutamento eufonico del *tli*): *io buono*, *io (sono) buono*: e *kwalli*, solo, (egli)

buono: ni-solopitli: io matto: e si legga questa enunciazione tutta composta di pronomi e sostantivi: *ti-motsintin-tlăltikpak ti-tlakà ti-tlàtlakoănimê; noi-tutti insieme noi-uomini noi-peccatori:* che vuol dire: *noi uomini siamo tutti insieme peccatori.* (1).

Là dove appar chiara la diversità del concetto messicano del verbo dal nostro, è in questo: che dove il segno del *modo*, del *tempo* del verbo appare tra il tema del verbo e la terminazione personale in tutte le lingue del genere della nostra, per es., il segno del tempo imperfetto dell' indicativo di *vedere* tra il tema e la terminazione personale *a*, (2) nel Messicano invece cotesto segno del tempo è posto innanzi al prefisso personale: che sarebbe, come se in italiano in luogo di *io vedeva,* si dicesse *v'-io-ved.* Che vuol egli dire? Non è la persona quella che è collegata con un' energia vista nel passato; è bensì una proprietà o qualificazione connessa con una persona, trasferita tutta insieme in un passato (3).

IV.

I LINGUAGGI ARIANI

Noi abbiamo preso ad esempio quattro lingue, l' una *monosillabica*, e l' altre tre in diversi rispetti

(1) Steinthal, *op. cit.*, p. 216.

(2) L' esempio non è più preciso di quello che sia possibile nell' italiano.

(3) Non ho discorso delle lingue semitiche, perchè avrebbero richiesto discorso troppo tecnico. Chi vuol vedere in che maniera ad esse s' applichino le osservazioni

agglutinative. S' è trovato in ciascuna, che la funzione del verbo, quale appare nella parola ordinata a compierla, non risponde al concetto che noi ce ne siamo formati dall' uso che ne facciamo nelle lingue nostre. Quest' uso com' è egli nato nella forma che gli è appropriata da noi? E quando? E di dove si deriva nelle lingue d' Europa, che hanno da più vicino o da più discosto parentela colle nostre in una comune e lontana origine?

Rispondendo a quest' ultima dimanda si rifarà più vivo e più spiegato quel concetto che del verbo ho designato a principio, e si chiarirà di rimbalzo molto meglio quanto esso sia sciatto e monco nelle lingue che abbiamo esaminate.

Dobbiamo però risalire molto in su per dare alla nostra indagine un fondamento sicuro, giacchè nella lingua italiana e in tutte quelle che le sono contemporanee di nascita, e nella latina ancora, nella greca e nella sanscrita persino, i fatti linguistici non appaiono abbastanza puri da essere riconosciuti nelle loro schiette fattezze. Troppa età è passata; e troppe labbra e denti e gole di uomini hanno smussato, alterato, limato i suoni primitivi. Se vogliamo cogliere davvero il riverbero della funzione del verbo nella parola e riconoscerlo colla maggiore purezza, c' è necessarie risalire sino a quella lingua primitiva che i filologi ricostruiscono,

che alle altre lingue si son fatte sinora, legga lo Schleicher, *Untersuchung*, ec., pag. 514, seg. e Fr. Müller nell' *Orient und Occident*, 2. fascicolo, 1860, pag. 322.

e che è il comune stipite di tutte le lingue ariane, di quelle lingue parlate da popoli, che, divisi al Caucaso da tribù di diversa stirpe, si diramano, per due immensi tratti di terra, quasi di pari lunghezza, da Erzerun sino alle bocche del Gange in oriente, e da Lisbona sino a Waitka di Russia in occidente (1).

Ora, in questa lingua primitiva, da cui si derivano per una serie di trasmutazioni possibili tutte a documentare nella lunga storia dei secoli le desinenze delle nostre coniugazioni, in questa lingua antichissima il verbo schiettamente risulta composto da un tema e da un suffisso personale, come d'altra parte il nome appare con uguale chiarezza risultare da un tema (2) e da un suffisso indicante caso. La radice che è il primo sostrato del *tema*, — quello da cui, mediante una giunta o suffisso, si forma il *tema* del nome e del verbo —, non appare mai o non è mai presunto apparire nel discorso sola, nè forma sola il vocabolo: come d'altra parte, il tema sia del nome, sia del verbo, non è quello o questo

(1) I Tedeschi chiamano *stamm* il *tema*, e gl'inglesi *stem*; in italiano sarebbe *stelo*: ma l'adoperare questa parola, se avrebbe il vantaggio di continuare la metafora della *radice*, avrebbe il danno d'introdurre una metafora nuova ed insolita. D'altra parte quel primo vantaggio cessa più in là; poichè dopo il *tema* del vocabolo vengono le *desinenze* e i *casi;* e qui, la metafora s'interrompe così per noi come per i Tedeschi e gl'Inglesi.

(2) Meier, *Vergleichende Grammatik der Griechischen und Lateinischer Sprache*, I vol., pag. 4.

senza una desinenza o di caso per primo o di persona per il secondo (1).

Chi attenda, di fatti, nella nota, alla forma del nome contrapposta a quella del verbo, vedrà quanto sieno spiccatamente diverse l' una dall' altra; e ri-

(1) Prendiamo un esempio: una radice *vak* forma un tema nominale *vâk*, un tema verbale *vak*; vale il primo *parola* (lat. *vox*); il secondo *parlare* (lat. *vocare*): e ne derivano le due seguenti forme, di declinazione per il nome, di coniugazione per il verbo:

come nome vâk.		come verbo. vak.

SINGOLARE

nom.	vâk-s.	I. pers. vak-mi,
acc.	vâk-am.	II. pers. vak-si.
abl.	vâk-at.	III. pers. vak-ti.
gen.	vâk-as.	
locat.	vâk-i.	
dat.	vâk-ai.	
instr. I.	vâk-â.	
instr. II.	vâk-bhi.	

PLURALE

nom.	vâk-(s)-ês.	I. pers. vak-masi.
acc.	vâk-am-s.	
gen.	vâk-(s)-âm-(s).	II. pers. vak-tasi.
locat.	vâk-sva-(s).	
dat. abl.	vâk-bhiam-s.	III. pers. vak-anti.
instr.	vâk-bhi-s.	

Non ho riferito il duale, perchè fuori della prima persona *vak-vasi* è impossibile ripescarne la forma originaria.

spetto al verbo, gli basterà osservare come le sue desinenze sono palpabilmente un' alterazione d' un pronome personale, già assoggettato ad alcune mutazioni eufoniche, per l' intimità di nesso in cui è entrato col tema verbale, ma non tali che l' abbian fatto diventare sconoscibile, o così difficilmente riconoscibile, come sarebbe nel greco e nel latino, e soprattutto poi nelle lingue che sono derivate da questo.

Di fatti, il *ma* è la radice del pronome personale di prima persona; il *tva*, alterato in *si*, della seconda; il *ta* della terza: e la prima del plurale è una combinazione della prima e seconda singolare: *ma-si*; *io* e *tu:* la seconda plurale è la seconda singolare ripetuta sotto due forme: *ta-si; tu* e *tu;* la terza plurale è la terza singolare ripetuta conforme a due diverse radici: *an-ti; egli* ed *egli*, giacchè *ama* è un altro tema pronominale. (1)

E perchè il lettore si persuada della precisa, singolare e piena nozione del verbo nelle lingue ariane, ponga mente ai seguenti punti.

Badi alla forma *media* o *passiva* della famiglia indiana, eranica, greca e tedesca; se *vaghati*, *vehit*, *porta*, è attivo, ed ha affisso un solo pronome personale al nominativo, *vagha-ti-ta* è medio e vale *vehitur*, *è portato*, ed ha affisso due volte il pronome, la prima in valore d' oggetto, l' altra in valore di soggetto; che vuol dire che delle due persone una è portata.

(1) Schleicher, *Vergl. Grammatik*, § 269 seg.

Guardi come è diversa la formazione del plurale nel nome e nel verbo.

Osservi, che anche la terza persona dell' indicativo nasce da un suffisso personale; e abbia bene in mente che neanche alla seconda persona dell' imperativo un tal suffisso manca.

Sappia pure che in tutte le conjugazioni o forme di temi verbali la designazione della persona è essenzialmente conforme.

Veda, come non v' ha suffissi pronominali possessivi.

E non trascuri che nell' originaria lingua ariana o indogermanica si trova già sviluppato un reale verbo sostantivo che ne era una prima radice verbale, la quale era già giunta ad esprimere la significazione del puro *essere*, la radice *as*. La più sicura prova di ciò è fornita da quei tempi che già in cotesta lingua originaria si posson provare composti con questa radice *essere*, come nella lingua nostra e nella francese ne troviamo formati coll' ausiliare *avere*. Per es. *dàsjami* (da-as-jàmi) in greco *dōsō*, in lat. *dabo* (dalla radice *bhu*, che ha lo stesso significato o più precisamente *fieri*); [1] in italiano *darò* (dare-ho), in francese *donnerai* (donner-ai).

E un' ultima osservazione è da fare. Si attenda quanta alterazione ha portato nel pronome la sua connessione così intima colla radice verbale. Donde tanta alterazione sia necessariamente dovuta nascere,

(1) Vedi A. Schleichr, *Unters.*, pag. 513.

non è quì il luogo di dire: ma da qualunque parte sia nata, il bisogno di cotesta intima connessione, — e l'alterazione che n'è seguita negli elementi connessi, — è stato ciò che ha dato alle lingue dette inflessive tutta la virtù e l'apparenza della flessione.

V.

CIÒ CHE RESTEREBBE A FARE ED È IL PIÙ

Nessuno oramai può sconoscere in questa formazione del verbo, nello stipite del tronco del linguaggio ariano, quei caratteri che ho appunto notati a principio nel concetto nostro del verbo. Quivi il verbo non è una formazione secondaria del linguaggio; quivi soltanto il verbo si può dire veramente che esista. Giacchè non ve n'ha solo la determinazione logica, come nel chinese, nè ottenuta per modo accidentale ed estrinseco; ve n'ha una determinazione conforme alla propria indole d'ogni linguaggio, che è una creazione fantastica, poichè il verbo vi forma un'immagine unica e distinta; una determinazione ottenuta per modo essenziale ed intrinseco, poichè penetra tutto intero il vocabolo, e gli dà una sua propria forma. E questa determinazione risulta da una immedesimazione della relazione personale colla radice indicante il verbo, cosicchè quella faccia parte integrale di questa. L'aggiunzione a modo di suffisso dell'elemento pronominale al nudo tema

verbale, non determinato anteriormente a nessun'altra funzione, cotesta intima amalgamazione è ben altra cosa che non l'accostamento sconnesso, che n'è fatto a modo di prefisso, ad un nome sostantivo o aggettivo in alcune lingue, o la connessione anche, a modo di suffisso che n'è fatta altresì, al nome sostantivo od aggettivo in alcune altre. Il difetto di relazion personale nella terza singolare, la surrogazione per alcuni tempi del pronome possessivo al personale, l'assoluta identità delle forme, mostrano or per l'uno or per l'altro linguaggio, come il proprio concetto del verbo vi manca, e vi si è dovuto surrogare qualcos'altro che ne tenga le veci, ma a patto di forzare l'enunciazione della intera rappresentazione a prendere tutt'altra forma. E questa enunciazione noi l'abbiamo vista in alcuni esempi; e non vi si è potuto non riconoscere, quanto corrispondesse a quelle che a principio ho chiarite anteriori allo sviluppo del concetto del verbo. Il carattere di queste enunciazioni doveva essere ed era, che l'interna modificazione dell'animo, che si tratta di enunciare, è espressa come tale rispetto a chi l'esprime, e come qualità rispetto all'oggetto a cui l'è riferita. Manca quel proprio atto del pensiero, a cui risponde il verbo; quel proprio atto, pel quale la modificazione è trasmutata in energia, e l'oggetto, da cui s'origina, in soggetto di questa energia. (1)

(1) Guglielmo d'Humboldt, il quale per il vivacissimo intuito che aveva dell'organismo individuale di ciascuna

Ora, perchè questo non sarebbe il criterio d'una vera classificazione delle lingue, quello vo' dire dell'esistenza o no del *verbo* in esse e del grado di costesta esistenza? Così si avrebbero da prima due grandi classi, per le quali un carattere molto preciso sarebbe la cagione della separazione. Nè cagione per vero dire leggiera; giacchè io davvero saprei piuttosto esagerare che attenuare gli effetti, in tutta quanta la forma dello spirito di un popolo e de' fatti letterarii o storici di cui diventa autore, di cotesta attitudine alla propria ed intera creazione del verbo. E quanti più ne sono gli effetti, e più scaturiscono dall' intima natura di questo popolo, tanto più la creazione stessa suppone in esso una primigenia indole di mente, affatto sua e distinta. Ora non posso qui fermarmi ad esporre i tratti di cotesta indole di mente e cotesti effetti; ma mi si permetta

lingua, ripugnava, come dicevo, a determinare classi recise, e si contentava di disporre le lingue diverse, come a gradi, innanzi all'idea del linguaggio, a cui ciascuna procurava di dar atto a suo modo, penetrò più addentro di altri in questa particolare attitudine del verbo a fissare le qualità d'ogni singolo linguaggio; e tentò una lor divisione che potrebb' essere presentata così:

A. Lingue imperfette.	*a* Lingue a particelle: il verbo senza veruna indicazione che lo qualifichi.	il linguaggio malese-polinosio, il barmano etc.
	b Lingue pronominali, che qualificano il verbo mediante pronomi aggiunti.	le lingue americane.
B. Lingue più perfette.	*a* isolanti	il chinese.
	b inflettenti	*a* il gruppo semitico.
		b l'indoeuropeo.

Vedi Steinthal, *op. cit.*, pag. 70.

accennare, come io vedo nel mio pensiero un' intima ed identica cagione correre per una lunga serie di fatti intellettuali e civili. Vedo i popoli, nella cui mente il concetto del verbo è nato o si trasfonde, soli capaci di poesia epica e di formare gli Stati, soli capaci, cioè, d' un pensiero e d' una esistenza oggettiva; dove gli altri adatti soltanto alla poesia lirica, alla poesia che racconta le interne modificazioni dell' animo e vi s' invischia, ed alla vita pastorale, ed alle conquiste altresì, più o meno durature o rapide, ma incapaci di convertire le schiatte sovrapposte in nazioni.

Ma perchè questa maniera di classificazione sia, immagino, accolta, bisognerebbe poterla comprovare di molti più fatti che io non ho potuto qui accennare: giacchè davvero a me non è stato possibile giovarmi se non di quelli che mi erano suggeriti da autori, i quali o non intendevano usargli a trovare un criterio di classificazione, ovvero non credevano che il criterio, cui io accenno, dovesse esserne il fondamento. In quella grande classe di lingue, che non hanno il verbo, bisognerebbe ritrovare i motivi, per cui si distinguono l' una dall' altra e s' accostano ad un concetto di esso, qual più, qual meno. Bisognerebbe poi cercare quali altre differenze questa prima porti in tutto l' organismo dei linguaggi, e a quali alterazioni gli sforzi o gli spinga nel modellarne tutta la lor forma. Bisognerebbe provare, come la maggiore o minore intimità dell' amalgamazione degli elementi dei vo-

caboli s' origini nella forma trovata del verbo; giacchè la propria natura del concetto vivissimo di questo è una sufficiente ragione per introdurre nel linguaggio il processo della flessione e surrogarlo a quello dell' agglutinazione o della sovrapposizione: e come la forma del verbo crei la necessità contemporanea d' una precisa forma del nome; cosicchè la coniugazione e la declinazione sorgono a un tempo e del pari da un felice sforzo della mente. Bisognerebbe, insomma, da' primi tratti d' uno schizzo trarre un quadro, efficace di realità e splendido di colorito; e cotesta sarebbe opera che l' Ascoli potrebbe compiere, se lo schizzo gli piacesse. Ma quando le ricerche spaiate e minute fossero più di suo genio che le sintesi larghe, non sarei meno lieto di vedergli continuare le prime; giacchè esse sono il vero veicolo d' ogni schietto progresso di sintesi nelle scienze Chè due cose sou vere; l' uno che lo spirito umano dimanda e dimanderà con pertinacia alla scienza coteste sintesi somme, che sono o rasentano le soluzioni di quei problemi intorno alle origini, che più lo incalzano e lo premono: l' altra che, prima o poi che a queste sintesi si debba o si possa arrivare, la via di arrivarvi è una sola: l' analisi accurata e curiosa dei singoli fatti.

Nota. Mi piace tanto più di avere avuta una occasione di dare all' Ascoli in questo breve scritto una pubblica testimonianza di stima, quanto ch' egli è stato a questi ultimi giorni villanamente assaltato da parecchi giornali, per avere osato dire il vero di un *Dizionario etimologico*

pubblicato recentemente. La censura ch' egli ha fatta di quella compilazione acciabattata, non è potuta parere che molto discreta e parca a tutti quelli, i quali s' intendono di simili materie nè il Gorresio ha giudicato altrimenti da' suoi colleghi in filologia, chi voglia penetrare la sua mente sotto il velame delle caute parole, e perdonare qualcosa alla voglia di non ispiacere troppo a nessuno.

INDICE





BOLOGNA, TIPI DELLA DITTA ZANICHELLI 1894.